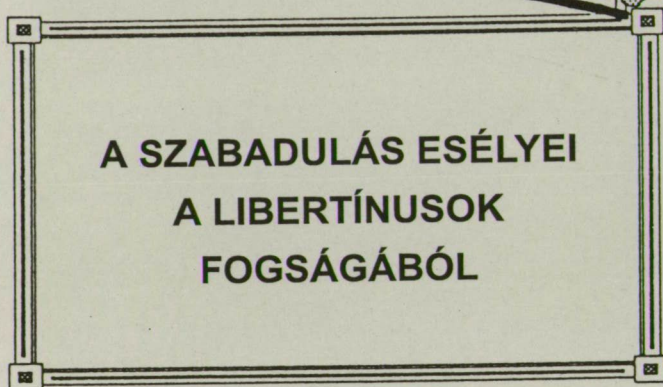


SZTE Egyetemi Könyvtár
Egyetemi Gyűjtemény

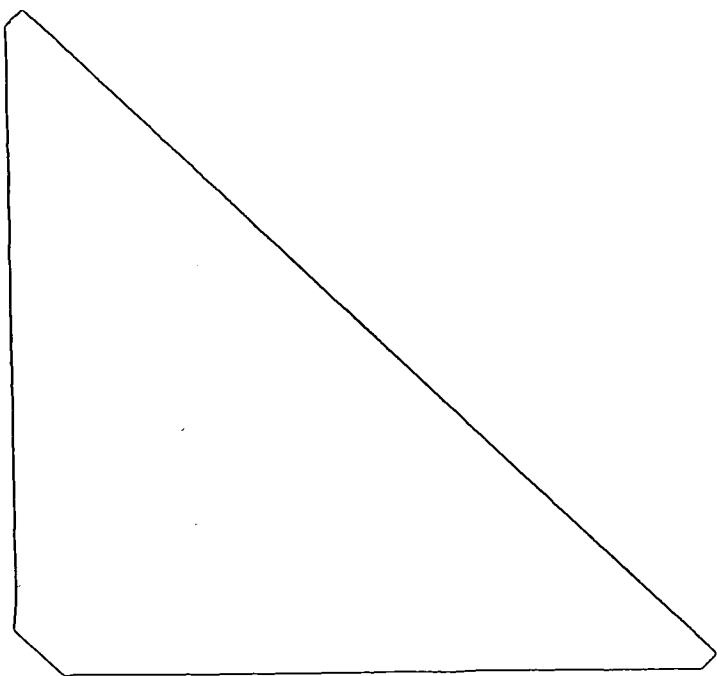
1

HELYBEN
OLVASHATÓ

Szegedi Bölcsészfüzetek



1998



A SZABADULÁS ESÉLYEI A LIBERTÍNUSOK FOGSÁGÁBÓL

Szerkesztették:
Fejér Ádám és Szalma Natália

A kötet szerzői:
Albert Sándor, Baróti Tibor, Fejér Ádám,
Józsa István, Ördögh Éva,
Szalma Natália, Vasadi Péter

1998

A sorozat szerkesztői:
ALBERT SÁNDOR
FEJÉR ÁDÁM
ZSÉLYI FERENC



B166295

Kiadja
a József Attila Tudományegyetem
Bölcsészettudományi Kara

ISSN: 1215-2870
ISBN: 963 482 287 8

TARTALOM

I. A humanizmus megújítása

Korunk hitetlensége és a humanizmus megújítása (<i>Fejér Ádám</i>)	7
Simone Weil és a polgári kultúratisztelet megújítása (<i>Fejér Ádám</i>)	17
A tökéletesség személytelen (<i>Vasadi Péter</i>)	20
Weilről, a tudományról és a vallásról (<i>Fejér Ádám</i>) Levél Vasadi Péternek	32
Boccaccio és Puskin (<i>Baróti Tibor</i>)	34
Megjegyzések a világiasság kérdéséhez Boccaccio <i>Dekameron</i> -jában (<i>Ördögh Éva</i>)	54
A Tarkovszkij-filmek emberképe (<i>Józsa István</i>)	59
A metafizika és a lét szerkezetének intellektuális megvilágítása (<i>Fejér Ádám</i>)	66

II. A libertínusok fogságában

A lázadó polgár a libertínusok fogságában (<i>Fejér Ádám</i>)	77
Kovács Árpád és a hazai irodalmi russzisztika (<i>Szalma Natália</i>)	82
A posztmodern Kelet-Európában, avagy "Apák és fiúk" a Ricsmond-ház és a Marx-ház között (<i>Szalma Natália</i>) Milan Kundera: <i>Búcsúkeringő</i>	92
Analitikus filozófia és metafizika (<i>Fejér Ádám</i>)	107
Kételkedés vagy rágalmazás? (<i>Fejér Ádám</i>) Kritikai gondolkodás a józan ész határain innen és túl	109
A kultúrtörténet folyamatát fenntartó humanista és a lázadó polgár (<i>Fejér Ádám</i>)	112

III. Olvasói észrevételek

Nagyon szubjektív gondolatok fordításról, létről, léttapasztalatról és az ontikus kulturtörténetről (<i>Albert Sándor</i>) Megjegyzések F.Á. írásaihoz	125
Megjegyzések a megjegyzéshez (<i>Szalma Natália</i>)	129

I. A HUMANIZMUS MEGÚJÍTÁSA

KORUNK HITETLENSÉGE ÉS A HUMANIZMUS MEGÚJÍTÁSA

I.

Az egyházi és a világi, a szent és a profán körének kettőssége isteni és emberi szembenállásaként határozható meg. E felfogás szerint az ember inkább teremtmény, a természet része, por és hamu, aki csupán a vele szemben álló, a tőle elkülöníthető, mintegy fölébe rendelt isteni hatalom által emelkedhet természetes lehetőségei fölé. Adható azonban az egyházi és a világi, a szent és a profán kettősségnek olyan jelentés is, amely szerint az ember — mint Isten képére teremtett és hozzá hasonló teremtménnyel felruházott lény — teljes egészében bevonódik az egyházinak, a szentnek a körébe. Az amazokkal szembeállított profán, világi szempont, a természet szempontja eszerint ember alattinak minősül, következésképp az ilyen, természeti megnyilvánulások nem tekinthetők még részlegesen sem az emberiség mértékének. A kétféle emberfelfogás, az egyházi és a világi, a szent és a profán értelmezései közötti eltérés abból fakad, hogy az embert megváltottnak vagy megváltatlannak tekintjük-e. Úgy tekintünk-e rá, mint akinek megváltása már befejeződött, vagy mint aki még híján van megváltása számottevő történelmi mozzanatainak. Mivel az ember megváltása nem Krisztus halálával és feltámadásával, hanem dicsőséges második eljövételével, a parúziával teljesedik be, azt kell mondanunk, hogy a fölvetett kérdés második értelmezése az idők teljességének, a parúziának a nézőpontjából történik, szemben az elsővel, amely az üdvtörténeti folyamat lezáratlanságából indul ki. E sorok fróját az a meggyőződés vezeti, hogy a történelmi értelemteljesülés, tágabb értelemben az üdvtörténet mai szakaszán indokolt a parúzia jövőbeli szempontjából kiindulva gondolkodnunk. Tehát az embernek a természetből, az anyag, a körülmények rabságából kiemelhetőségével mint valóságos és közvetlen következményekkel járó lehetőséggel kell számolnunk, azaz az ember teremtménnyel felruházottságát, Isten képére teremtettségét kell megtenni a róla és világról gondolkodás egyetlen mértékének, vagyis az emberit teljes egészében az egyházi, a szent körében indokolt keresnünk, illetve szilárdan kell bízunk abban, hogy ott ténylegesen megtaláljuk.

Biztosan vannak, aki túlzásnak vagy egyenesen szentségtörésnek találják az emberi nek a szenttel, az egyházzal azonosítását, és fenntartásaik alátámasztásaként arra hivatkoznak, hogy a szentek kultusza, a szentség olyan misztérium, amely mindig tiszteletteljes áhítattal kell, hogy az embert eltöltse, amelynek a megközelíthetetlenség, az elérhetetlenség képzetével kell társulnia. Nem akarjuk vitatni a szentség ilyen felfogásának értelmességét, jelentőségét. Egyben azonban arra kell emlékeztetni, hogy ha a szentek szellemi-lelki magaslata, a hívők elé állított példájuk elérhetetlennek is mutatkozik, mi más a kereszténység értelme, mint Krisztus utánzása, követése, a hozzá teljesen hasonlóvá, a vele eggyé válás. És vajon állhat-e a szentek szentsége feljebb Krisztus szentségénél? Mindez beláthatóvá és gondolkodásunkban értékesíthetővé akkor válik, ha a kérdés mérlegelése közben nem az emberi lélek kétarcúságából, az emberi akarat rosszra hajló voltából, erkölcsi teljesítőképességünk ismert fogyatékoságaiból indulunk ki, hanem ember voltunk szellemi megalapozottságából, valamint ha személyes erőfeszítéseinket nem elszigetelten, de az igazság megtörté-

néseként értett és a szellemi-lelki erőfeszítéseinket beteljesítő kultúrtörténet, üdvtörténet részeként fogjuk föl.

Mások középkoriasnak gondolják azt a javaslatot, amely az egyháznak, a szentnek az emberi létezésben kizárólagosságot tulajdonít, és akik benne képtelen, elfogadhatatlan történelmi visszalépést látnak. Az ilyen vélekedés azonban megfeleldezik arról, hogy az egyházi, a szent túlsúlyát megvalósító vagy annak kizárólagosságára törekvő középkor az egyházit, a szentet nem tekintette az ember egyetlen megnyilvánulásának. Sőt, az emberi létezés egészének szellemi ellenőrzésére azért törekedett, mert talán a kelleténél nagyobb mértékben találta az embert pornak és hamunak, az emberi létezést profán jellegűnek, a természet, a világ körébe tartozónak. Ezzel függött össze az is, hogy az egyházi, a szent középkorias túlsúlya vagy éppen kizárólagossága klerikális, papi jellegű volt. Gyakran úgy tűnt, mintha az egyházat nem a hívők közössége, hanem a hierarchikusan megszerveződő és a szent képviselétéről egyedül gondoskodni hivatott papi rend alkotta volna. Nyilvánvaló tehát, hogy az itt megfogalmazott javaslat nem klerikális jellegű, nem jelenti az emberi létezésnek az egyház intézményes felügyelete alá vonását. Ugyanakkor e tagadó formájú megállapításból természetesen nem következik az sem, hogy a laicizálódás, a vallási életnek a papi hivatás alóli kivonása alapján állnánk. Hiszen a laicizálódás programja nem kevésbé állítja szembe az egyházit és a világit, a szentet és a profánt, mint a sokak által középkoriasnak mondott papi hierarchia. E különböző irányú félreértések azt mutatják, hogy javaslatunk a gondolkodás parúziára állítására, az emberinek a szent, az egyházi körébe vonására gyökeresebb szempontváltást jelent, mint a vallásosság középkori, újkori vagy legújabb kori formái közti eltérés.

Álláspontunk nem valamely vallási megnyilvánulással áll összefüggésben, hanem az általában világinak mondott, sőt sokak által tévesen a szekularizáció egyház- és vallásellenes jelenségével társított újkori szellemi mozgalommal, a humanizmussal. A reneszánsz humanizmus volt az, amely az ember teremtőerejét, Isten képére teremtettségét különös erővel hangoztatta, a nem e világi igazság e világi érvényesítését az úgynevezett reneszánsz teljességeszmény jegyében feladatának tartotta, és a humanista egyetemességnek megfelelően az emberinek a nem középkoriasan értett egyházi, szent körébe vonását az egész emberiség viszonylatában lehetségesnek tartotta. Az újkor elmúlt századaiban azonban a humanizmus csak a humanista prófétai ihletettségén belül gondoskodott a parúzia gondolatának képviselétéről. A polgár nagyon is profán, világi, a természetben elmerülésre hajlamos nézőpontját pedig vagy eleve a próféta arisztokratikus nézőpontjához illesztettnek gondolta, vagy egybehangolhatóságuk hitétől vezettetve kielégítőnek vélte bizonyos engedmények árán adódó megoldását. Az elmúlt korok humanizmusa éppen azért tűnt világias, profán, azaz az egyházitól, a szenttől látszatra elkülönülő szellemi mozgalomnak, mert a civilizáció körét látómezején de facto kívül hagyva, és ugyanakkor a vallási életnek a középkorban kialakult polgárhoz szabottságát elfogadva, egyházi és világi kettősségét az újkorban, azaz szellemi jelentőségének megszűnte után a polgári közgondolkodásban fenntartotta. Amikor viszont a humanista prófétai beállítottságának megújításaként az emberinek az egyháziba való teljes mértékű bevonását, azaz a polgári vallásosságnak a próféta arisztokratikus beállítottságának szintjére emelését javasoljuk, akkor arra nyílik lehetőség, hogy a parúzia álláspontja ne csupán a humanista szellemi késztetéseiben, hanem az emberi létezés egészében — a természethez való elméleti és gyakorlati viszonyulásban, a társadalmi jelenségek politikai kezelésében, azaz a tudomány és az állam körében is — teljes mértékben érvényesüljön.

Az üdvtörténet úgy jellemezhető, mint amelyben a vallásosság egyik — az emberit a szent és a profán, az egyházi és a világi között megosztó, polgári — mintáját felváltja a másik, az emberit a szentbe és az egyháziba teljes mértékben bevonó arisztokratikus, humanista minta. Csak így magyarázható az a tény, hogy Krisztus halála és feltámadása, az evangélium, a megváltás meghirdetése és Krisztus második eljövetele, azaz a megváltás elérézése között igen hosszú időnek, több ezer évnek kell eltelnie. Csak így érthető, hogy az evangélium hittet elfogadása, a teljes lelki megtérés, az egyház megszervezése és a hívőknek az egyházhoz kapcsolódása önmagában nem jelentette Isten országának eljövetelét, minden emberi megnyilvánulásnak, egyebek között a tudománynak, az államnak, a civilizáció alkotásainak végleges és teljes mértékű bevonását a szentség körébe. Az utóbbi ugyanis olyan feladat, amely csak a hívők közös, sokirányú és szívfós szellemi-lelki erőfeszítésének eredményeként válhat lehetségessé. A vallásosság két történelmi mintájának egymást váltása az üdvtörténet olyan alapvető eseménye, amely az evangélium, a krisztusi tanítás szellemének tökéletesen megfelel. Az újkori humanizmus tett ugyan erőfeszítést megkülönböztetésükre, de azt kell mondanunk, korunk szellemi válsága abból fakad, hogy e minták világos elhatárolására, történelmi szerepük egyértelmű tisztázására máig nem került sor. Az annyira időszerű szellemi megújulás tehát, úgy tűnik, a vallási és az emberi mintaváltás szükségességének kimondása híján késlekedik.

Híján van a fogalmi egyértelműségnek az újraevangelizálás egyházi programja is. A társadalom újraevangelizálását többnyire úgy szokás érteni, mint egy korábbi, a totális diktatúrák, a tömegtársadalom vagy általában az elvilágosodás előtti helyzet visszaállítását. Ezen elképzelés szerint az egykori és jövőbeli állapotot az evangélium teljes elfogadása jellemzi, a jelenbeli köztes állapotot viszont annak elutasításával vagy részleges, hibás, ki nem elégítő elfogadásával lehet leírni. Az újraevangelizálás programjától elválaszthatatlannak tűnik az a várakozás, hogy a modern világcivilizáció polgárai, mint két évezreddel ezelőtt a római világbirodalom vonzáskörébe került népek, előbb vagy utóbb, az őket megtéríteni akarók kisebb vagy nagyobb erőfeszítésének hatására megújult érdeklődést tanúsítanak az Evangélium jóhíre iránt, bennük is elemi erővel támad föl az anyag, a test rabságából szabadulás, a krisztusi megváltás igénye. Ezt a reményt az a megfontolás táplálja, hogy ha Krisztus az egész emberiségért halt meg, ha az Evangélium mindenkihez szól, vagyis hitünk szerint az üdvtörténet végpontján egy akol lesz és egy pásztor, akkor az átmeneti zavarok ellenére a megtérés, a lelki-szellemi feltámadás szakadatlan megújulásában mint egyedül Isten kegyelmétől függő és az apostoltól önálló szellemi teljesítményt nem igénylő folyamatban a hit korábbi mintájának fennmaradása mellett is bízhatunk.

Kérdés azonban, indokolt-e az antik civilizáció polgárainak egykori megtérését az üdvtörténeti események kizárólagos mintájának tekintenünk, és a történelmi értelemteljesülést annak megismétlődésétől várunk. Megfontolandó, helyes-e a hit időnkénti megújulásában a lélek irracionális mélységeiből feltörő vagy az anyagi erők kiszámíthatatlan elszabadulásából adódó értelmezhetetlen visszaeséseket látnunk. Amikor a hit személyes megvallásától tartózkodó, annak értelmét nem látó kortársainkat pogánynak mondjuk vagy gondoljuk, inkább érzelmeinknek, indulatainknak adunk hangot, mintsem valóban helytálló megállapítást teszünk. Megfeledezünk arról, hogy minél inkább tartózkodnak kortársaink az Evangélium elfogadásától és megvallásától, annál kevésbé érzékenyek a lelki ráhatásra, figyelnek



föl a személyes megszólításra. A jelenség annyira általános, korunk szellemi állapotát annyira meghatározza, hogy azt kell mondanunk, a kortárs polgár a szó hagyományos értelmében nem megtéríthető, személyes rábeszélés útján benne szellemi változás nem idézhető elő, az ilyen ráhatásoktól az üdvtörténet, a kultúrtörténeti értelemteljesülés előbbrevitele, a jelen állapot megváltoztatása nem várható.

Mi magyarázza az antik polgár megtéríthetőségével szemben a modern polgár megtéríthetetlenségét? Nem tekinthetjük magyarázatnak azt a megállapítást, hogy korunk polgára rosszabb, hitetlenségében megátalkodottabb antik elődjénél. Nem azért, mintha kétségbe kellene vonnunk az értékelő szembeállítás igazságát, de a hittel szembeni ellenállása nem oka, hanem következménye a jelen kultúrtörténeti, üdvtörténeti állapotnak. Korunk polgára azért maradhat érzéketlen a kereszténység személyes szellemi-lelki javai iránt, mert személytelenül, a civilizáció intellektuális, gazdasági és hatalmi-hivatali szerkezeteinek közvetítésével haszonélvezője azoknak. A modern világcivilizációt ugyanis a keresztény kultúra hozta létre, és amennyiben civilizációnk virágzik, ma is e kultúra szellemi alapjaira támaszkodik. Az antik társadalom ezzel szemben, tudjuk, a hanyatló, a széthulló antik kultúrára utaltan nem volt képes polgára elé többé-kevésbé értelmes célt tűzni, őt magát az erkölcsi, lelki, intellektuális elrendezettség, bár nem példás, de elviselhető állapotában tartani. Következésképp nemcsak reménytelen a modern polgár megtérésére számítanunk, de értelmetlen is bekövetkeztét a keresztény kultúra és az általa létrehozott civilizáció összeomlása árán várnunk.

A kultúrtörténeti értelemteljesülésről, az üdvtörténet távlatairól lemondás volna, ha a modern polgártól a jelen állapot föladata, a civilizáció szerkezeteiben elfoglalt helyzetének elhagyása árán várnánk a két évezreddel ezelőtti megtérés megismétlését. De hasonló hibába esünk, ha a jelen kultúrtörténeti állapot és a civilizációs eredmények megőrzése érdekében lemondunk a polgár szellemi-lelki megújulásának lehetőségéről. A kilépést a dilemmából az a belátás ígéri, hogy a szellemi-lelki javak személyes elfogadása nem azonosítható a polgár egykori, első megtérésével. A megváltás összetett, több — időben egymástól igen távol eső — lépcsőben végbemenő folyamat, amely Jézus kereszthalálával és föltámadásával, majd az evangélium elfogadásával csak elkezdődik, és akkor teljesül be, "érkezik el" az emberiség megváltása, amikor "az Emberfia eljön a felhőkben nagy hatalommal és dicsőséggel".

Ennek oka pedig az, hogy a polgár az evangéliumot az üdvtörténetbe való egykori bekapcsolódása idején elsősorban a megváltás után sóvárgó és az anyag rabságában szenvedő *lelkével* fogadta el. Igaz, ezt a lelket a Szentlélek, a szellem világosította meg, de az elfogadás mégis lelki, érzelmi természetű volt. Mondhatnánk: jellegzetesen polgári, mert a szellem elsőbbsége mint sajátosan arisztokratikus fölismerés a polgár számára csak az üdvtörténet végén, Jézus küldetésének beteljesülése által válik elérhetővé. A választott nép prófétái ezzel szemben az apostollal ellemített és a választottság állapotának megfelelően nem lelki ráhangolódás, hanem közvetlen szellemi jellegű megnyilatkozások formájában tanúskodnak az igazság mellett. Tudjuk, Jézus, aki Isten Bárányaként veszi magára a világ bűneit, a választott nép teljes értékű képviselőjét jelentő prófétasága, messiási, királyi szerepe mellett azonosul is a polgárral, mintegy lehajol hozzá, vele érzelmi, lelki közösséget vállal, és ezáltal kapcsolja be a Szentírás hagyományába, az üdvtörténet folyamatába. Példáját követik tanítványai, az apostolok is. Ők Jézustól eltérően azért nem töltenek be prófétai szerepet, mert a polgár — a választott nép teljes értékű tagjától eltérően — egyelőre nem látja,

nem hallja meg az igazságot. Az igazság prófétái hirdetése tehát a kereszténység története során nem volt alkalmas arra, hogy csillapítsa a polgár lelkében az igazság iránt égő vágyat.

Nem értenénk meg a polgár léthelyzetét, ha a Szentírás által hirdetett személyes igazság felé fordulásának lelki jellegéből arra következtetnénk, hogy esetében a szellemi tényezőnek nincs jelentősége. A polgár szellemi teljesítményeit nem szabad leértékelni. Ne felejtjük el, nem a választott nép, hanem a pogány polgári világ hozta létre a tudomány, a filozófia és a művészet kiemelkedő teljesítményeit. E teljesítményeket azonban az jellemzi, hogy általuk nem jut el a személyes igazsághoz, mert tudományának, művészetének szellemi értékei nem az igazság arisztokratikus képviselőitől fakadnak, hanem a kultúra tisztelőitől, azaz lelkének az igazság iránti őszinte és mély vágyából. Ezért aztán, amikor a polgár, lelkének vágyára hallgatva, elfogadja a Szentírásban magát kinyilatkoztató személyes és nem e világi Igazságot, szellemi alkotásával konfliktusba kerülhet. Bármikor előállhat az a helyzet, hogy tudománya és művészete elfordítja a lelke által megsejtett és a Szentírásban hozzá szóló Igazságtól. És viszont, bármikor olyan következtetésre juthat, hogy tudásvágyát, a szép iránti természetes vonzalmát a személyes és nem e világi igazság hitbéli igénye számára elfogadhatatlanul korlátozza. Ez a veszély akkor hárul el, a polgár megtérésének folyamata akkor zárul le, megváltása akkor jön el igazában, amikor már nem csupán lelki igényétől, az evangélium iránti önkéntelen vonzalmától indítottan vonódik be az üdv-történet folyamatába. Vagy a mai helyzetet tekintve: nem csupán a keresztény kultúra által létrehozott civilizációs szerkezetekbe beépülése miatt vesz részt személytelenül abban. Szellemi-kulturális egyenjogúsodásának jeleként a polgár kapcsolódása a személyes és nem e világi igazsághoz az arisztokrátiához hasonlóan szellemi alapra helyeződik, s ily módon teljes értékűvé válik.

A polgár a lét rendje szerint arra hivatott, hogy az emberi létezést e világba, a természeti és a társadalmi adottságok rendszerébe ágyazza. Tehát helyzetéből, feladatából adódóan nem képes elérni, hogy létének szellemi megalapozottsága közvetlen, dologi és intellektuális közvetítések nélküli belátássá váljon. A polgár szellemi-kulturális egyenjogúsodása, szabad és föltétlen kapcsolódása a személyes és nem e világi igazsághoz akkor következik be, amikor az üdv-történet folyamán a szellemi arisztokrata tartós és következetes sugallatos erőfeszítéseinek eredményeképpen a természet és a társadalom dolgainak, jelenségeinek a létigazság általi megalapozottsága ésszel beláthatóvá válik. Ily módon az igazság prófétái meghallására nem képes, sőt annak személyes, az apostol által közvetített tapasztalatával sem mindig rendelkező polgár szintén eljuthat a dolgoktól, a tényektől az igazsághoz, azaz számára az igazság mintegy "kézzelfoghatóvá" válhat. Ennek a követelménynek a teljesülése nem a polgár korábbi, a lelki elfogadásból kiinduló és esetleg abban kimerülő hitének megújítását, az egykori helyzet változatlan visszaállítását, hanem az embert a szentség és az egyház körébe teljesen bevonó, a vallásosság második, arisztokratikus mintáját megvalósító, prófétai fogantatású humanista szerep megújítását tételezi föl. A polgár korábban lelki gyermeke volt az apostoli egyháznak, és lelki, szellemi igényeinek kielégítéséért cserébe szellemi önállóságát föladta: Jelenleg, a tekintélyek gyermeki elfogadásától tartózkodva, a szellemi önállóság hamis látszatáért lemond szellemi-lelki igényeinek kielégítéséről. A jövőben a vallás arisztokratikus mintájának kell gondoskodnia arról, ami az üdv-történet rendje szerint való, s aminek igényét lázadásával a polgár is kinyilvánította, de amely igény kielégítését nem képes megoldani, mert a feladat miibenlétét a lázadástól megzavartan még korábbi gyermeki állapotához képest is kevésbé látja.

Ismereteinknek a személyes és nem e világi igazságtól, Istentől függése nem új fölfedezés vagy nem valamely ezután bizonyítandó tétel. Azt már a keresztény gondolkodás kezdeteinél Szent Ágoston filozófiája kimutatta. Belátása természetesen máig nem veszítette el jelentőségét, ugyanakkor nem mondható, hogy a múltban mindig egyenlő súllyal érvényesült volna, és talán a legkevésbé ma állítható, hogy kielégítő mértékben érvényesülne. Ennek oka az, hogy a polgár lelki igényeinek szolgálatát elsőrangú vagy kizárólagos célnak tekintő egyházatya — az apostoli feladat akkoriban kielégítő felfogása szerint — személyes igazság és személytelen ismeret viszonyát mindig az igazságból kiindulva, az ismeretet az igazsághoz igazítva, eljárásának általános, elvi megalapozottságára hivatkozva vizsgálja. Filozófiája figyelmen kívül hagyja, hogy a lelkiileg megtért és gondolkodását a lehetőségek határain belül lelki igényeihez, keresztény hitéhez igazító, de a szellemhez, az igazsághoz vezető utat önállóan járni még nem képes polgár tudománya és művészete lényegében pogány maradt: az ismeretek rendszere továbbra sem közvetlenül a személyes igazság sugallatai szerint formálódott, hanem változatlanul a polgári kultúratisztelet által fölfedezett és elismert formák alulról építkező, anyagi jelenségeket kísérő önelvű mozgása volt. Ez magyarázza, hogy a lelkiileg megtért polgárt tőle elidegenedő szellemi tevékenysége bármikor hitével ellentétes irányba vonhatja. Benne azt a téves és szellemi eltévelyedéshez vezető benyomást keltheti, hogy az igazság e világi érvénye korlátozott, a dolgok rendje szerint az embert személyes hite mellett a világ személytelen tényezői is befolyásolják, vagyis az ember, mint megtérésének ezen a fokán a polgár, intellektuális és társadalmi szempontoktól függő lény.

Nem csoda, hogy e felemás helyzet következményeként a tudással és a polgárral szemben kétségek támadtak, amelyek a keleti kereszténységben — a történelmi megoldások viszonylagosságára figyelmeztetve — a tudománnyal és a polgár szellemi-kulturális egyenjogúsodásával szembeni tilalmak formáját öltötték. Ennek a helyzetnek az oldását, az üdv-történet előbbre lendítését segítette elő Aquinói Szent Tamásnak, a skolasztika legjelentősebb képviselőjének az a megállapítása, hogy a személyes, isteni igazság ésszel megvilágítható, vagyis a polgár számára a szellemi kérdések egésze önállóan megközelíthető, a tudomány pedig a kinyilatkoztatás megfelelő értelmezése és alkalmazása esetén Szent Tudománnyá emelhető, az e világi ismereteknek a keresztény hittől való részleges elidegenedettsége megszüntethető. A nyugati fejlődést kifejező skolasztikus gondolkodás, amely a patrisztikus felfogással ellentétben nemcsak az ismereteknek a személyes igazság alá rendeltségét mint elvet alkalmazza, hanem az elidegenedett ismereteknek az igazsághoz igazítását is meghirdeti, föladatát nem csupán a polgár lelki beilleszkedésének elérésére korlátozza. A skolasztika a polgárt a civilizáció intellektuális és hatalmi szerkezeteivel egyetemben igyekszik a kultúrába bevonni, vagyis a civilizációt részlegesen és időlegesen megszenteli.

A tomizmus viszonylagos kultúrtörténeti érvénnyel oldotta meg feladatát, mert a középkor egészében az arisztokratikus beállítottságot képviselő apostoli szempont szabályozó elve a polgárral való lelki azonosulás maradt. A gondolkodás tehát olyan elvont és az üdv-történet szellemi folyamatait be nem láttató szubjektív térben és időben zajlott, amely nem adott módot a végső kérdések egészének a tomizmus által kitűzött megvilágítására, a polgár szellemi egyenjogúsítására. Fordulatot az újkor kezdetét jelentő reneszánsz humanizmus hozott. Képviselői a keresztény kultúra történetében először prófétai álláspontra helyezkedtek, azaz a szellemi kérdéseket az elvont lelki térből az üdv-történet mint kultúrtörténet konkrét terébe és idejébe helyezték át. Ha megkérdezzük, megvolt-e a föltétele ötszáz évvel ezelőtt,

hogya a humanista mint próféta a keresztény társadalom egészéhez mint választott néphez, szellemi-kulturális közösséghez szóljon, nemmel kell válaszolnunk. De hát tudjuk, az üdvtörténet vagy a kultúrtörténet fordulatai nem a kívánatos föltételek teljesülésének mértékében következnek be, azaz nem úgy, amint a gyakorlatias, pozitív, törvényszerűségekből mozgó polgári tudomány elképzelni hajlamos. Az üdvtörténetben akkor történik valami, amikor — a szükséges föltételek híján is — létünk szellemi-kulturális terében valami kívánatossá válik, azaz valaminek eljön az ideje, vagy eljön az idők teljessége. Jézus Krisztus föllépésének "föltételei" is hiányoztak, ezért halt meg a kereszten, és ezért kell születésétől számított kétezer év elteltével is várnunk a tőle kapott ígéret egy részének teljesülésére. A zsidóknak, akik e föltételek hiánya miatt nem követték, természetesen nem volt igazuk. De az üdvtörténeten belüli helyzetünkben, a kérdések egy részének lezáratlansága miatt még ma sem mondhatjuk, hogy ne lenne az igazság egy része náluk. Hiányoztak a szükséges föltételei a Nagy Károly föllépésével vagy a gótikus korról megindult nyugati fejlődésnek is. Mégis igazuk volt azoknak, akik ezt a történelmi folyamatot hittel elindították, és az üdvtörténet fenntartásáról gondoskodtak, mert akkor ennek nyilvánvalóan eljött az ideje. Viszont nem volt igazuk azoknak, akik ortodox részről e folyamat helyességét és időszerűségét vitatták, vagy ma is vitatják. Még akkor sem, ha — a folyamat lezáratlansága, a kérdések egy részének nyitottsága miatt — az ortodoxiával folytatott vitára szükségünk van, annak számottevő szellemi hozadéka lehet. A reneszánsz humanizmus, a prófétai szerep újkori kezdeményezése pedig azért vált időszerűvé, mert az apostoli szerepbetöltés hagyományos formái már akkor kimerültek, megszűntek az üdvtörténetet, a kultúrtörténetet előbbre vivő tényező lenni, és a prófétai szerepvállalás kezdeményezése nélkül remény sem maradt volna jövőbeli megújítására.

Nem volt tragikus feszültségtől mentes az apostoli szerepvállalás középkori kizárólagosságát megtörő és az újkort megindító humanizmus, mint egykor Krisztus föllépése vagy a nyugat-európai fejlődés megindítása sem. Az újkori humanisták tragikus vétsége abban állt, hogy mint a személyes, nem e világi igazság meghallói és a kultúrtörténeti értelemteljesülésben föltétlenül hívó próféták nem vehették tekintetbe a polgár kultúrába bevontságának korlátozott mértékét. Sem abban az értelemben, hogy ez a megfontolás vállalkozásuktól visszatartotta volna őket, sem pedig abban az értelemben, hogy prófétai szerepük betöltése közben a polgár szellemi-kulturális fogyatékoságait igyekeztek volna gyakorlati óvintézkedésekkel kivédeni. A humanisták, mint a kultúrtörténet minden kiemelkedő képviselője, olyan ügyet szolgáltak, amely a történelmen belül, az élet véges terében és idejében a szükséges pozitív föltételek híján kudarcra volt ítélve. Az Ország eljövételének hitétől vezetve, a kultúrtörténeti értelemteljesülés ügyét szolgálva úgy tekintettek a környező világra, mintha az már akkor és ott egészében az igazság jegyében állt volna. Ugyanakkor a szellemi-kulturális közösség, a választott nép, a humanista egyetemesség eszméje arra kötelezte őket, hogy miközben szemüket az igazságra függesztik, koruk fogyatékoságaiért tragikusan felelősséget vállaljanak, gondolkodásukat a korban érvényes problémaállapothoz igazítsák. Ez azzal járt, hogy megoldásaik részlegesnek bizonyultak, érvényük rendre-másra megszűnt, és erőfeszítéseiket romló föltételek mellett, a megoldás föllelésének mind kisebb esélyével kellett megújítaniuk. Egészen addig, míg a legújabb korban, a múlt század második felében a humanizmus válságba került, és az újabb megoldások lehetetlenségének tudatától megbénultan felfüggesztődött.

A gyermeki hitétől vezetett, a kultúrához lelkiileg kapcsolódó polgár nem értette

meg a humanistát, de nem is maradhatott érintetlen annak szellemi vállalkozásától. Hitének középkorias jellege ellenére nem zárkozhatott be a középkorba, sőt az idő haladtával a polgár bevonódása az újkor szellemi mozgalmaiba fokozódott. Bár a humanista a humanizmus felfüggesztődéséig a maga arisztokratikus, prófétai álláspontját testesítette meg, a humanizmus szellemi mozgalma külső megjelenését, formáit, témáit tekintve közeledett a polgári világhoz. A humanizmus valódi kultúrtörténeti jelentőségét a polgár mára időszerűvé vált szellemi egyenjogúsításában látjuk. Közvetlen és kíváncsnak nem mondható hatása azonban a polgárnak a felvilágosodásban bekövetkezett lázadása, azaz a kultúrához való lelki kötődés fölmondása még azelőtt, hogy a kapcsolódás szellemi alapra helyezése megtörtént volna. Míg ez utóbbi a humanizmus megértését jelentené, a felvilágosodásnak mondott lázadás a humanizmus polgári félreértésének tekintendő. A szellemileg nem emancipált polgár ugyanis a gondolkodásnak az elvont lelki térből és időből a kultúrtörténet konkrét terébe és idejébe áthelyezését úgy értette, hogy a lélek finom, árnyalatokra érzékeny belső világa helyett az élet hétköznapi, gyakorlatias közege, az érzések szerve, a szív helyett a nyers, szenvtelen és személytelen megoldásokat is elviselő ész lett az emberi lét végső kérdéseit eldöntő küzdőtér. Ebből az elképzelésből adódott a következtetés, hogy nem a szellemi arisztokrata, hanem a polgár képes és köteles az emberi élet végső és ideális formáját megadni. Sőt, az a megállapítás is magától értetődőnek tűnik, hogy az arisztokrata csak érdekeitől vezettetve, osztályuralmának biztosítása és a polgár társadalmi, gazdasági visszaszorítása érdekében beszél szellemről, találja ki ravaszul a társadalmi igazságosság fölé magasodó személyes és nem e világi igazságot.

A humanizmus szellemi alkotásait eltorzító, a felvilágosodás szellemi eltévelyedésétől vezetett polgári lázadás döntötte meg a történelmi arisztokrácia uralmát. A humanizmus mozgalma azonban saját szellemi lehetőségeinek kimerülése miatt került válságba és függesztődött föl. Világos, intellektuálisan körvonalazott fogalmak híján nem volt mód az — egyházi hierarchián kívüli, világi, de az egyházzal nem szemben álló — prófétai és az apostoli szerep viszonyának tisztázására, illetve arisztokratikus és polgári szerep elhatárolására, a hiteles gondolkodásban érvényesülő szellemi hierarchia leírására. Ily módon nem lehetett elejét venni annak, hogy a szellemi mozgalom a polgári világhoz hasonljon, és a polgár a humanizmust kisajátítsa. A polgárnak e téren annyiban van igaza, mint a kereszténységet bíráló és elutasító zsidóságnak, vagy a nyugati fejlődés, a polgárosodás viszonylatában a keresztény ortodoxiának: a humanistának, mint a világ bűneit magára vevő Isten Bárányának is, van tragikus vétsége, amelyért arisztokratikus felelősségtudatát gyakorolva megfizet, büntetlenül is szenved. De az igazságot e történelmi vitában nem a polgár, hanem a humanista képviseli. Ez azt jelenti, hogy a humanizmus megújulásának, a tragikus vétségtől megtisztulásnak — az elődök által nyújtott teljesítmény révén — megvan a lehetősége.

III.

Az újkor elmúlt századaiban a humanizmus nem tudta megoldani az embernek a világi, a profán köréből kiemelését, az emberi létezés természetbe ágyazottsága ellenére biztosítani a szellemi szempont föltétlen és szabad érvényesülését. A múltban ez azért nem sikerülhetett, mert a gondolkodásnak egyelőre nem volt világos és határozott képe az ember

természetbe ágyazottságának, úgynevezett elidegenedettségének mibenlétéről és mértékéről. A szükséges tapasztalatot a humanizmus akkor szerezte meg, amikor egyfelől szellemi szabadságunkba vetett prófétai hitéről vezetettve programját meghirdette, másfelől pedig programja érvényesíthetőségének akadályait fölmérve — látszólag következetlenül — vállalta az alkalmazkodást a polgár világias, gyakorlatias szempontjához. Az természetesen alaptalan volt (és az elmúlt korok humanizmusa nem határolta el magát egyértelműen tőle), hogy a humanista arisztokratikus szempontja és a polgári szempont között alku köthető. Ugyanakkor értelme volt annak, hogy a humanista kísérletezett hite érvényesítésének módjaival. Ha megoldási javaslatai végeredményben elégtelennek bizonyultak is, e kísérletek az emberlét természetbe ágyazottságának módját, az emberi létezés szellemi egységét biztosító föltételeket kitapogatták. Ma az emberinek a szent és az egyházi körébe vonására, létünk történelmi megosztottságának felszámolására azért vállalkozhatunk, mert ez a tapasztalat teljes mértékben rendelkezésünkre áll.

Mint tudjuk, megközelítőleg másfél évszázaddal ezelőtt, a legújabb korban az igazság föltétlen prófétai képviselőt válláló humanizmus felfüggesztődött. A szakadatlan kísérletezés, a polgári nézőponthoz alkalmazkodás oda vezetett, hogy az mintegy eltörölte a humanista arisztokratikus nézőpontját, eleve alaptalannak, érvénytelennek, képviselhetetlennek mutatta. Bármennyire nem ismerte el a humanista a föllépése jogosultságát kétségbe vonó következtetést, nem vitathatta annak logikusságát. Most a történetek újraértelmezése azért lehetséges, mert a humanizmust nem azzal az úttal azonosítjuk, melyre — történelmi szerepe betöltésének szellemi föltételei híján — kényszerült, hanem abból a célkitűzésből indulunk ki, amelyet kezdettől végig magáénak vallott, de amely a megfelelő szellemi vonatkozási pontok híján nem vétetett kellőképpen számításba, hitelesen sosem értelmeződött. Sőt, ennek igénye is csak azután tudatosult, hogy a humanizmus által követett út időlegesen zsákutcába torkollott, és a prófétai hit meg a polgári megosztottság állapotához igazodás között választani kellett. Ez az igazodás ugyanis a polgári létezési módnak való behódoláshoz vezetett, vagy legalábbis annak közvetlen veszélyét idézte elő. Az emberinek a szent és az egyházi körén belül tartása tehát úgy értelmezhető, mint a humanista föltétlen hitének az emberi létezés egésze felől való számításba vétele, a humanista személyes látókörén kívüli érvényesítésének biztosítása.

A humanista egyetemesség olyan kiteljesítése, amely az emberinek a szent és az egyházi körébe vonásán alapul, azt jelenti, hogy arisztokratának és polgárnak a történelem, az üdvtörténet eseményeit meghatározó ontikus kettőssége egymással összhangba kerül. Ha ugyanis belátható, hogy az embert emberré isteni teremtetőereje teszi, akkor nemcsak az igazságot képviselő és megtapasztaló szellemi arisztokrata, hanem az emberi létezést a természetbe és a társadalomba ágyazó polgár is képes lehet az igazság e világi érvényesítésére, és a létezés minden köre az igazságból kiindulva értelmezhetővé, az igazság maga pedig mindenki számára színről színre láthatóvá válik. Az arisztokrata és a polgár léte, gondolkodása közötti szakadék áthidalhatóságának intellektuális beláthatósága nyomán élet veszti az az ellentét, amely kétezer év óta keresztény és zsidó gondolkodás között feszül. Ha ugyanis az emberiség megváltottsága, a polgárnak az igazságot megtapasztaltató kultúrába való teljes értékű bevonása többé nem csupán ígéret, hanem teljes értékű valóság, akkor enyhül az a nehezen értelmezhető feszültség, amely a megváltottságot hittel elfogadó keresztény és az ennek megtörténtében kételkedő, illetve részleges eredményeinek ki nem elégítő voltát hangsúlyozó zsidó szemlélet között tapasztalható. Hasonlóképpen oldódik az a megosztottság is,

amely a keleti és nyugati kereszténységet elválasztja egymástól. Hiszen az a szemléletbeli eltérés, amely a humanista arisztokratikus, prófétai szempontjának felfüggesztődésében tetőzött, s amely a Kelet aggályait igazolva, a Nyugat szellemi vállalkozókedvét meggondolatlanak mutatta, arisztokratikus és polgári nézőpont kiegyenlítése nyomán végül — az ortodoxia fenntartásainak jogosságát elismerve — a Nyugat szellemi mozgékonyágát igazolja. Várható az is, hogy az emberinek a szentség, az egyház körébe vonása nyomán a klérus apostoli és a világinak mondott humanista prófétai szerepköre, e két arisztokratikus szerepkör, az immár félélvezredes hallgatólagos együttműködést bekoronázva, egymásra talál. Hiszen a jövőben nem lesz indokolt a polgár lelki-szellemi gondozása érdekében a prófétai szereptől tartózkodni, illetve az igazság személyes képviselője, a világnak az egy és oszthatatlan igazságból kiinduló magyarázata többé nem vonja maga után a polgári létezés sajátos kérdéseinek szem elől tévesztését.

SIMONE WEIL ÉS A POLGÁRI KULTÚRATISZTELET MEGÚJÍTÁSA

A szegénység, igaz, nem bűn, koldusnak lenni azonban igenis bűn — mondja Dosztojevszkij *Bűn és bűnhődés* című regényében Marmeladov, a prostitúcióra kényszerülő Szonja Marmeladova apja, aki a lánya által az éhező gyerekek számára keresett filléreket itálra költi. Marmeladov, tudjuk, nem a maga meggyőződését hangoztatja, hanem erkölcsi erejének megroppanása következtében enged az emberi lét szellemi alapjairól megfélelmező polgári berendezkedés előítéletének, az anyagiasságnak, a legújabb korban az európai embert megkísértő szellemi eltévelyedésnek. Természetesen nemcsak a szegény, a koldus is Isten szegénye, az anyagi javakban szűkölködés vagy a tőlük megfosztottság állapotát ő is köteles elviselni, és a társadalom nála előnyösebb helyzetben lévő tagjai kötelesek iránta megértést, részvétet tanúsítani, lehetőségeikhez képest helyzetén enyhíteni. Az anyagiasság eltévelyedése nélkül egyébként nem fokozódott volna a társadalom jelentős részét meggyötörő nyomor szinte járványos betegséggé. De talán ennél is fontosabb: nem lenne oly nehezen elviselhető, ha — ugyancsak az anyagiasság miatt — nem a teljes részvétlenség övezné, illetve ha a vele szembeni lelki, szellemi ellenállóképességet nem rontaná le az anyagiasságnak magát a nyomorgót sem kímélő eltévelyedése.

Az anyagiasságnak a polgári korban bekövetkező járványos elharapódzása a kultúratisztelet elapadásához, azoknak a lelki-szellemi javaknak a visszavonásához vezet, amelyekben a polgár a keresztény közösségben részesült. Simone Weil misztikája ebből a fogyasztékoságból kovácsol erényt. A zárt keresztény társadalomban elképzelhetetlen feladatra vállalkozott: saját kultúratiszteletét oly módon tette próbára, hogy szembenézett a kultúrát nem tisztelő, a keresztény hagyománytól annak ismerete ellenére elforduló beállítottság problémájával. Amikor a bűnt szerencsétlenségként értelmezi, magát próbára téve, és a krisztusi megváltás egyetemességét kinyilvánítva, kultúratisztelő polgár létére a kultúrát nem tisztelő polgár marmeladovi logikájába helyezkedik bele. Amikor pedig a bűn borzalmától eljut a megváltás misztériumáig, a krisztusi megváltás egyetemességének (a kultúrát nem tisztelő polgárt is magában foglaló voltának) gondolatát a jelen adottságai közt érvényesítve, saját kultúratiszteletét újítja meg.

Simone Weil érdeme, hogy a kommunizmus torz utópiáját elutasítva a kultúrát nem tisztelő beállítottságot nem társadalmi, gazdasági, hanem szellemi-lelki problémaként kezeli, azaz tényleges alapjaihoz vezeti vissza. Eljárása leleplezi, hogy a kommunizmus eltévelyedése a polgári kultúratisztelet elapadása nyomán állt elő, benne magának a polgári társadalomnak a kultúrát romboló anyagiassága mutatkozik meg végletes formában. Azáltal, hogy a közönségesség mint szellemtelenség kérdését a keresztény hiten belül fölveti, megteremt annak lehetőségét, hogy korának torz társadalmi tanításával szellemi alapon lehessen fölvenni a harcot.

Weil misztikájának érvényét nem szünteti meg az sem, hogy a századunk második felében kialakult jóléti társadalom és az azt kísérő "kemény" pragmatikus gondolkodás diavatja a szerencsétlenség bűnének élményét mérsékli. Nem teremtett merőben új helyzetet a kommunista rendszernek időközben — jórészt a gyakorlatias gazdasági-politikai erőfeszíté-

sek eredményeképpen — bekövetkezett bukása sem. A szellemtelenség és a közönségesség mint kultúrát nem tisztelő beállítottság lehetősége az emberi létezés szakadtanul kíséri, és a nyílt társadalom gondolkodásához — a helyzet viszonylagos rendezettsége ellenére — hozzátartozik e nem kívánatos lehetőség érvényének tudata. Csak az vált azóta nyilvánvalóvá, hogy a probléma számos oldalát gazdagon föltáró misztikus tapasztalatban nem kielégítő a megoldás útját keresni. A jóléti társadalmi rendezettségének és a gonoszt távol tartani igyekvő pragmatikus beállítottságnak a közegében nem remélhető a polgári kultúratizsletet kellő fokának fönttartása, a polgári képmutatásnak a Simone Weil által igényelt föltétlen elutasítása.

A jelen helyzet arra irányítja a figyelmet, hogy Simone Weil misztikája, mint minden misztika, polgári jellegű, és az arisztokratikus hagyományt őrző egyháztól eltérően nem képes az üdvörtörténet előttünk tornyosuló feladatainak megoldására. Weil a lázadó polgárt bírálja, de a misztikus a lázadás következtében előállt polgári társadalom közegén belül marad. Ezért csak misztikusan, titokba burkoltan és nem színről színre látja az igazságot.

Az anyagiasság nem olyan fogyatékoság, amely az erkölcs elvont követelményeitől való eltéréssel magyarázható. A létezésünket a természetbe, az anyagi világba beágyazó polgár hajlamos az anyagiasságra. Ez a hajlam csaknem a kultúra egészét átfogó eltévelyedéssé pedig a polgár szellemi lázadása, az arisztokratikus szellemi szempont elutasítása, a polgári társadalom kialakulása következtében vált. Bár a polgári korban eltévelyedést kell látnunk, nem mondható, hogy a benne kifejeződő szellemi lázadás értelmetlen volna. A kultúrtörténeti kitérő értelme abban áll, hogy következményeként a polgár, saját kárán tanulva, önálló léttapasztaló képességének hiányát belátva, képes lesz elfogadni és méltányolni a léttapasztaló, a kultúrtörténeti folyamat fenntartása érdekében személyes erőfeszítéseket vállaló humanista teljesítményét, és tudomásul venni saját, ugyancsak ontikusan megalapozott, de mégis másodrangú szerepét. Erre azonban nem a polgár lelki tapasztalatait föltáró és hozzá hasonlóan polgári alapon álló misztikus, hanem a vele teljes mértékben azonosuló, de arisztokratikus beállítottságú apostol teszi képessé.

A nyílt társadalom hitét veszített polgárának újraevangelizálása, illetve annak Simone Weil-i programja kultúrafölfogásunk két, egyaránt nemkívánatos változatát, szellemi látóköriünk kiteljesedésének két akadályát segít eltávolítani. Nem lehet ontikus az a kultúrafölfogás, amely a bűn, a szellemi mozgástérrel megfosztottság, a kultúrát nem tisztelő beállítottság lehetőségével nem számol, amely az evilágiságban megragadva a keresztény kultúrát a zárt keresztény társadalom intézményeivel azonosítja. Másfelől nem tekinthető kereszténynek az a felfogás, amely a gnózisba tévedve a kultúrát nem tisztelő beállítottságot az emberi létezés kiküszöbölhetetlen tényezőjének tekinti, s amely a zárt keresztény társadalom felbomlásából a kultúra szellemi-lelki közösségteremtő erejének elégtelenségére következtet, és a keresztény hitet a világcivilizáció kis szigeteire utalja vissza. Simone Weil misztikájának jelentőségét az tanúsítja, hogy egyszerre képes a modern kor körülményeit tudomásul venni, és a keresztény egyetemesség követelményéhez ragaszkodni: a bűn mélységének tudatában is a szeretetet mindenkire kiterjeszteni, illetve a minden emberhez odaforduló szeretet készítéseinek engedelmeskedve, a bűn mélységét meglátni.

Simone Weil, a kultúrát nem tisztelő polgár "szerencsétlenségév el" azonosuló misztikus Krisztusban nem a királyt, a főpapot és a prófétát, hanem csak a hitében megroppanó istenembert, a két társa között keresztire feszített "latrot" látja, aki szerencsétlenségében így kiált fel: "Én Istenem, én Istenem, miért hagytál el engem?" Nem ismeri el a polgárt vilá-

gában elhelyezni nem tudó Ószövetséget, és lényegében tagadja az intézményesített, a történelemben, a kultúra építésében szerepet vállaló arisztokratikus szellemiségű egyházat. De néhány kivételes megnyilvánulásától eltekintve tagadja a keresztény kultúra teljesítményeit is, és egyértelműen csak az antik görögség szellemi alkotásaiért tud lelkesedni, amelyekben az egyetemesség szempontjának be nem vonása miatt a kultúratisztelet nem haladta meg a polgár erejét, és nem apasztotta el hitét. Mindez természetesen önmagában véve az arisztokratikus szempont gyökeres elutasítása volna, és Simone Weil szándéka ellenére a kultúrát tisztelő, de hitében meggyengült, az országot, a hatalmat és a dicsőséget magának követelő, képmutató polgár ideológusává válna, ha a bűn borzalmának, a kultúrát nem tisztelő polgár szellemtelenségének, közönségességének megtapasztalása ellenére a misztikus lázadna, ha Krisztus példájának követése nem arra ösztönözné, hogy Isten bárányaként alázatosan vegye magára a világ bűneit, és a bűnt valóban bűnnek, az undorító szenvedést a vele azonosulás közben is undorító szenvedésnek nevezze, azaz ily módon élje át a polgári lázadás, a polgári önmegváltás elégtelenségét, tehát közvetve az arisztokratikus szempont nélkülözhetetlenségét. Ez az alázat juttatja arra a belátásra, hogy a vallási gondolkodás szabadságához föltétlenül és zseniálisan ragaszkodó misztikus magát eretneknek tekintse, hogy elismerje a vallási élményt módszeresen a polgár lelkiségéhez igazító gondolatainak csonkaságát, torzó voltát, és következetesen tartózkodjék nézeteinek tanításától, attól, hogy az egyházzal szemben magának a tanítás szabadságát követelje, sőt még attól is, hogy megkeresztelkedjen, és magát mintegy kihívóan, a lehetséges félreértések tisztázódása előtt kereszténynek tekintse.

A középkor misztikusainak esetében az egyház vállalta magára a misztikus gondolatainak, a vallási gondolkodást megújító szellemi tapasztalatainak egyeztetését a tanítással. Jelenünkben a vallási gondolkodás szabadságának az egyház részéről való megadása korábban szokatlan feladatot ró az arisztokratikus szempont világi képviselőtéről gondoskodni kívánó humanista gondolkodásra. Neki kell, önmagának a vallási gondolkodáshoz való viszonyát is tisztázva, megmutatnia, mi módon illeszthető be a misztikus tapasztalat a kultúra rendszerébe, és fölmentenie a misztikust az eretnekség gyanúja alól, illetve kiderítenie, miképpen védhető ki a szellemi eltévelyedés veszélye, hogyan kerülhetők el a hamis, eretnek értelmezések. Ez a szokatlan feladat azonban a humanista számára egyedülálló lehetőség is arra, hogy a misztikában adott szellemi tapasztalatot kifejtve, a polgári létezés ontikus megalapozottságát elismerje, arisztokratikus és polgári szempont viszonyát intellektuálisan megvilágítsa, és az újkori emberközpontú világképet kiteljesítve, kultúrtörténeti kiegyenlítő-süket lehetővé tegye.

A TÖKÉLETESSÉG SZEMÉLYTELEN

Simone Weilről Fejér Ádám esszéje nyomán

Eldadra és Medadra is alászállt a lélek. A számba vettek közé tartoztak, de nem mentek oda a sátorhoz... Ezt egyik szolga futva jelentette Mózesnek: Uram, Mózes, tiltsd meg nekik! Mózes így válaszolt: Tűzbe jössz miattam?

(Számok 11,26-29)

Ekkor János vette át a szót: Mester, láttunk valakit, aki a te nevedben úzött ördögöt, de nem követ minket. Megtiltottuk neki, mert nem csatlakozott hozzánk. Jézus így válaszolt: Ne tiltsátok meg neki.

(Mk 9,38-39)

Ha azokat, akikről azt hisszük, mögöttünk kellene lenniük, de ott nem találjuk őket, magunk előtt keresnénk, megtalálnánk. A súlyos tévedés, a szűkkeblű félreértés, a buzgóságba csomagolt irigység így szokta magát mentetgetni: de hiszen a X. Y. nem csatlakozott hozzánk... Hozzánk, akik mértékadók vagyunk. Aki bírjuk az igazságot. Sőt megszabjuk, átigazítjuk, kifejezzük. Mert egyedül mi vagyunk beavatottak. A dologban az a különös, hogy ezt Isten is így gondolja. Vagyis úgy, hogy vannak választottai, akiknek többet mond, akikkel többet értet meg, mint másokkal, ők azonban nem futkosnak senkihez és sehová. Viselik, elviselik a megjelöltség kínját, s ettől még akár csatlakozhatnak is, minthogy az már mellékes. Csatlakozva növekszik a kínjuk, s épp ezért a szeretetük is. A szolgálat mögött lapuló hatalom s rang hidegen hagyja őket, csak az akol melegére vágynak, kijelölve is. Vannak kívüliek, 'benti' szívvel, s vannak bentiek, akik bent csatlakoznak. Fölösleges felsorolnunk, kihez, mihez s miért zárkóznak föl: ők mindig 'élesben' élnek. Ha a hitről, a vallásról van szó, a különállók nem azért nem sorolnak be, mert "óvják magányukat", hanem mivel már megtalálták, akit egész létükkel kerestek, Istent, már nincs mit keresniük. De mert az, akit megtaláltak, Isten, minden idejüket s erejüket az ő megismerésére fordítják. Ezért óvják magányukat. Aki megtalálta a Megtalálhatatlant, az már csak őt fogja keresni. A Megtalált elrejtőzik. Minél inkább megvan, annál inkább 'nincs meg'. Mert Weil-lel szólva: van, de nem létezik. Szemben a világgal (és az "ördöggel"), amely nincs, de létezik. Isten nem van, hanem Nincsként van. Hogy meglehessen. Nem valamiként van meg, hanem Semmiként. Sötét szabadság hull arra, aki Istent megtalálta. Nagy csönd mélyére süllyed az, a szavak alá, a jelentések mögé csúszik, visszatartathatatlannul. Ez annyi, mint élve belehalni Istenbe, mert valahogy 'ott' kell lenni, ahol ő van, de 'oda' nem lehet eljutni. Ezen nincs mit csodálkozni: a lét-dimenzió-váltás tranzitusba kerül. Aki tranzitál, az még nem exitál, de exitál is. Röptében hal meg. Illetve, röptének folyamatos meghalás az ára.

Ha Isten nem volna Isten, megtalálnánk őt, mint egy tárgyat s nyomban le is tudnánk, túladnánk rajta. De minthogy ő valóban Az, Aki, behatol az emberi bensőbe, azt mintegy kitapétázza magával, belésimul; eltűnik benne. Az ember megvan, ő nincs meg.

Ő emberi én-né lesz, az ember meg ő-vé; éntelenedik. Ők ketten már nem ismerhetők föl, külön-külön. Isten eltűnt az emberi identitásban (szegényben, amely annyira össze-vissza nyomorodott, mára, a tétova kutatás, a rosszul csengő heuréka, az intim pszichológiai dízajn, a lelki ötlet-börze útvesztőin agyonfogdosva), s ahelyett, hogy örülne, sőt ujjongana ennek a transzcendens skizofréniának, meg akarja találni szuverén identitását, azaz szét akarja erővel választani azt, ami végre *újra* összeforrott; *Ne tiltsátok meg nekik*, hogy egyesüljenek. S hogy akadjon mindig valaki, aki ezt az egyesülést kímélet nélkül szeresse s hirdesse nekünk.

S. Weil azért nem csatlakozott az Egyházhoz, mert fönntartásai voltak vele szemben (inkvizíció, anatómia sit!, fölszínességek és elvakultságok, az egyháziasságnak mint a hatalomkedvelő intézményességnek túlsúlya a szellemmel szemben), nem értette a kenetteljes bennfentességet s a vele együttjáró teológiai érdektelenséget, a formalizmust, a nevelői ráhatással 'elért' gondolatlanságot s kultúrátlanságot; "szellemi becsületessége" tiltakozott az ellen, hogy elfogadja, amit képtelen volt elfogadni. Határozott meggyőződése volt, hogy Isten azt akarja, maradjon 'fuori le mura', falakon kívül. Viszont állandóan imádkozott azért, ha Isten azt akarja, keresztelkedjék meg, erről legyenek bizonyosságai, s el ne vétse a cselekvésre fölszólító pillanatot. Tudta, Isten sokáig vár némán az ajtóban, "mint egy koldus, de mint egy koldus, egyszer örökre el is megy." S. Weil a betegágyán, nem sokkal halála előtt megkeresztelkedett, s a katolikus egyház tagjaként halt meg.

*

Semmiféle — akár magasztaló — értéktételeket nem kívánunk róla mondani, nem óhajtjuk őt 'elhelyezni' (?) Európa jelentős szellemeinek csarnokában, azt hisszük, 'elhelyezhetetlen', s még kevésbé van róla — netán olcsó — véleményünk. Weilt bámulatos szellemi ajándéknak tartjuk, keresztény hit és létfölfogás lényegére koncentráló nagyságnak, aki úgy sugározza szét axiomatikus gondolatait, mint az igazságot, s azokat annak is érezzük. Tudomásunk van eretnek-gyanús szellemi vonzalmairól, a tévedéseiről (melyekben nem követjük őt), s arról, hogy dogmatikailag *pontosan sejtett*, bár voltak fontos hittételek, amelyekről *jelentősen* hallgatott. Szellemi arculatának néhány vonását szeretnénk fölillantani, kérdéseket föl téve egy misztikus szellemiség kultúrtörténeti megközelítését illetően. Az emberiség szakrális történetének kultúrtörténeti megragadását, kifejtését, nyomonkövetését nagyon fontosnak, hiányzóknak, pedig elkerülhetetlenül kötelességnek gondoljuk, mert a művek maguk ontológiájuk szerint is nemzetköziek, minthogy egyetemes jelentőségük, azaz szellemileg a testvériség tényeit és fényeit hordozzák, s újra meg újra el-, illetve letörölnek bizonyos ellenálló, spontán vagy erőltetett feledékenységeket. Mégis meg kell kérdeznünk: a mű-történet, s a szellem-történet legszemélyesebb és legelrejtőbb pontjait, vagyis a kinyilatkoztatás, a misztika, a vallásos megtérés 'árnyékolt ragyogását' kutatva mit tehet s milyen mélységig a kultúrtörténeti szemléletmód? Ha csak alanyi ítéletekre támaszkodhatik, s kénytelen megállapodni — bizonyos ideologikumoktól sem mentes — következtetéseknél, a valószínű magyarázatok esetlegességeinél, célt érhet-e? Vagy kereken ki kell mondanunk, hogy a kultúrtörténeti vizsgálódás pl. a misztikában nem illetékes? S ha nem, akkor ez nem természetes-e? Vagy igenis, illetékes, a legmélyebben emberiben is, a misztika pedig emberi is? Jelenséggként s a szavaiban? S akkor ehhez új kifejezőmódra, új szavakra, új ihletettségre kell jutnia az ontikus szellem-történeti kutatásnak, amit eddig talán nem hitt saját földadatá-

nak? Egy biztos; a kultúrtörténeti szemléletmód megajándékozhat bennünket a 'kívülállók belülrőlállásával'. (Egy S. Weilt ismertető angol füzet címe: *The Patron Saint of Outsiders* — BOB Bloomfield, CTS Publication, 1993.) S talán nagyon is jókor érkeznek üzenetei, értékelése, folyamat-jellemzései a vélt vagy valódi belülrőlállás — szellemi — elfáradásakor, a 'bentiség' megújulásakor a Harmadik Évezred előestéjén? De: a minden emberi személyben zajló lelki-szellemi vegetálásra, megélnéklésre, föltámadásra vagy végleges elhalásra elegendően jellemző-e a kultúrát tisztelő vagy nem-tisztelő polgár magatartás-vizsgálata? Ha már a 'bőrén' fönnakadunk, megismerhetjük-e a belső lelki-szellemi szekréciós működését? Csak kultúrát nem-tisztelő az a polgár, aki már kifejezetten utálja a kultúrát? Nem érti, mi az, minek az, azt nézi selejtnek, ami remeklés, mivel a selejt épp olyan, mint ő maga? Mihez van neki még köze, ha már önmagához sincs? Egyáltalán, ő még 'ki'? Valaki? Mondhatja-e bárki, hogy ő már csak 'valami'? Szemmel csak annyit látni, hogy lény. Már véglény? Még nem véglény? Akkor mi? Elég-e — tehát — szemmel látni? Szemben vele az arisztokratikus ember a reprezentatív ember? Miért? Miért *nem*? Ha csakugyan ő az, akkor ki az igaz? Ha ő az igaz, akkor ki a szent? Ha ő a szent, akkor a kultúrát nemtisztelő ember lehet-e lény, véglény? Hiszen a testvére. Komolyan kérdezem: nem a szent-e a véglény? Mi az, hogy vég-lény (Istennek semmi sem lehetetlen...) Most akkor milyen mélységig, meddig kell alászállnia az ontikus szemlélőnek? De úgy, hogy ne legyen se fállás teológus, se szociológizált dogmatikus, se kulturális irattáros? Mi az, amit még csak ne is érintsen? Mit kell megragadnia? Lehet, hogy a kultúrtörténeti szemléletmód, miközben teljesíti eredeti rendeltetését, méri és emlékeztetben tartja a kultúra 'érdemes tömegét', s ragaszkodik vonatkozás-rendszereinek értékelő tárgyiasságához, s e tárgyiasság irányához, áttekintve a különböző, de egyidejű művészeti ágak koronkénti szellemi állapotát s hozadékát, lehet, hogy ezt teljességében csak transzcendens 'égöv' alatt teheti? S ha igen, akkor merész és kockázatos kiágazásokra kell elszánnia magát? S Istentől el kell jutnia az Emberig, aki Jézus Krisztus? Illetve nélküle szembesülnie kell csonkaságával, részletek, rész megoldások, filozófiai görögtüzek túlértékelésével? S ha eljut Jézusig (mivel ontikus, el kell jutnia), miatta (s nem Benne) találkoznia kell azzal, amivé nem lehet: a teológiával, a dogmatikával, a misztikával, az emberiség belső történetével? És ha miatta, akkor hogyan lehet nem Benne? Ha Benne, az nem a legnagyobb tágasság? Kinek kell Benne lennie: az ontikus kultúratörténetnek — lehet-e ez Benne —, vagy az ontikus kultúratörténésznek? Karl Rahner és H. Urs von Balthasar antropológiai krisztológiája a modern embertörténet két hatalmas fejezete, szellemtörténetileg is, és éppen transzcendens krisztológiaként az. Rahner teológiájának lényegét Walter Kasper így határozza meg: a krisztológia önmagát transzcendentáló antropológia, az antropológia töredékes krisztológia. (W. Kasper: Jézus, a Krisztus, Vigilia, 1996.)

Van-e említésre méltó eszmeáramlat, melynek nincs köze az üdvösséghez? Össze szabad-e tévesztetni az eszmeáramlatok és az üdvtörténet, másrészt a személy és a misztérium 'viszonyát'? Nincs-e itt, ebben, ezekben nagy tisztázó és összehasonlító szerepe egy transzcendens hatósugarú kultúratörténetnek, melyben az, hogy ontikus, természetes? Nem velejárója, hanem a lényege? Nem Jézus Krisztus evangéliumi jelentése és jelentősége, az ő isteni személyének evilági folyamat-története teheti-e kivételesen *konkrét* a kultúratörténeti eszmék, művek, jelenségek absztrakcióját, megfoghatóvá esztétikumukat, mert Jézus az Atya — személytelen — tökéletességével jött közénk? Lehetséges, hogy ez a szeretet csak pítékusan értelmezhető s szellemtörténeti megjelenésében, formaalkotó, megtestesítő

öszközésében nem? Lehetséges-e, hogy ez a szeretet ma már nem az, amelyről Keresztes Szent János így szólt: *hitként*, szelíd erővel hatol be az értelembe, s benne a jót jónak, a tévedést tévedésnek, a rosszat rossznak mutatja elhomályosíthatatlan világosságában? S az, hogy Jézus távozása után is közöttünk maradt, nem hasonlíthatatlan jövője a kultúrának az elterpeszkedő kulturálatlanságban? Nem a transzcendens látásmód 'szűkíti' a tágas vizsgálódást a pontszerű valóságba?

Vajon nem S. Weil gyémántkemény és tiszta szellemében nyílik-e kiút egzisztenciálisan véghelyzetbe jutott kultúránknak? Weil nem Jézus Krisztus. De testestül-lelkestül Jézus Krisztusé.

*

Van-e Igazság? Ez a pilátusi kérdés nem Weilé. Ő nem nagyon kérdez. Nem polemizál. Ha mégis, dialógusra, megalkuvásra képtelenül. Gyermekkorától a keresztény hiten érlelődött, s egyértelmű állításai vannak vagy állítás formájú megvilágosodásai. Zseniális intellektusát szokták emlegetni, ami bizonyára igaz is, magunk inkább gondolatainak kegyelmi erejét, innen eredő formai szakaszosságukat, mintegy vakító, egyszersmind áttételes egyértelműket látjuk rendkívülinek. Ezt talán maga is igazolja, amikor mindenkit alkalmasnak tart a zsenialitásra, mivel mindenki alkalmas a szeretetre, s "a zseni az, aki szeret." De hogy szereteten mit ért, arra csak életművének egésze válaszolhat; s ez a teljesség *pillanatszerűen* fölmérhetetlen, akár a szeretet *örökké*. Minél nagyobb a szeretet, annál önleépítőbb. Istennek hagyja, hogy — már most — minden legyen az *itteni* mindenben; tehát a lélekben mindenekelőtt. Ezért ürességünk, megüresedésünk 'foka' jelzi a szeretetünket, azaz a valódi tudásunkat. A hit ennek a szeretetnek a másik neve, mintegy a 'hajó orra'. Oly abszolút lét-elérkezés ez az emberben, amit ugyan vágyani és akarni kell, de minden erőszak nélkül: "Annak a hinni akarásnak, mely a valóságot szüli, hit a neve." Weil számára a hit, az igazság, a szeretet a valóság. A valóság tehát Isten. Valamiképpen a hit Istent, ugyanakkor Isten a lét-részesedést a hitben adja meg az embernek. Az ember tehát Isten és Isten között él, nem beszorulva, hanem a lélek végtelennek tetsző szabadságában, széttárt karral, krisztusian. Weil autenticitása abból az alaptényből következik, hogy mielőtt megismerte volna Krisztust az emberi mivoltban s a világban föllelhető nyomaiban, már szerette. Mikor pedig fölfedezte az Egyházat, *fölismer*te Krisztust az Oltáriszentségben: "Soha nem tudtam másképpen gondolni rá" — az Oltáriszentségre — "mint valami istenire."

A kereszténység javairól azonban nem elmélkedett. A keresztény hitnek (szorosabban a katolicitásnak) egyetlen forrása, lényege s java van, Jézus Krisztus, az Isten Fia, az istenemberi személy. Az ő öröklétéből s Úr-mivoltából következik minden teremtet, tehát fogható s minden örökölt hagyott, általa alapított s 'foghatatlan' jó. Még a keresztény erkölcsiség is Krisztus személyének csak a — biztos — következménye. A manapság oly esetlenül és túl gyakran hangoztatott 'értékrend', vagyis az értékek (mosószáppan-szó ez; mik *nem* értékek?) helyes hierarchiája, mondjuk, 'szétrendeződése' sem más, mint Krisztus isteni lényének 'lét-keletkeztetése'; viszont nekünk, keresztényeknek nincs annyi bátorságunk, hogy a keresztre mutatva, azt ajánlva ezt mondjuk: Íme, ez minden jónak a szülőhelye. Ez és nem más. Nem a tisztesség, nem a becsületesség, s legkevésbé sem az illem, a megszőkés, a jómodor, a képességek. Az Egyház is csak azért, mert Alapítója így és őt akarta. Ha mindazt a jót vágyod, ami kétezer év óta innen, ebből forrászik, vedd föl a te keresztedet

és járj. Szabadon, önkéntesen és föltétlenül. Weil ezt tette. S hozzáfűzte: az élet arra való, hogy visszaadjuk annak, akitől kaptuk. Mivel semmi egyebünk nincs, az ajándékot visszaajándékozunk. Tehát cserébe ne várjunk érte semmit. Senkit. Istent se. Amit mégis kapni akarsz cserébe, minthogy akarod, hiába hívod akár Istennek, isteninek, nem az. Az ingyenesség itt oly tökéletes, hogy minden meggondolás csak ronthat rajta. Ezért imádták a szentek, és semmi mást nem csináltak. Persze, hiszen az *minden*, amit tettek. Az ingyenes Isten szelíd és erőtlén. Ami akár csak egy szóval is több mint az ő élő csöndje, az már erő. A leghatalmasabb erőtlénnek nincs köze az erőhöz. Az ő hatalma tiszta szeretet. Hogy *csak* szeretet, azt jelenti, örök. Az örök irtózatossá erejű. S mivel tökéletes a szeretetben, lemond az erőről mint hatalomról. Az ilyen tökéletes szeretetet csak a nem-cselekvő misztikus élheti át, szemlélve, hallgatagon, mozdulatlanul.

Átható s szüntelen belső figyelem munkál ebben a gondolkodásban. E figyelemről azt mondja, nem más, mint szeretet. Kegyelmi éberség, nyughatatlan igazságkeresés, mely *csak* az Isten-sugározta szeretetben nyugszik meg. "Az ember vagy figyel, vagy megvet." Ha figyel, a létezésével teszi azt, s egy fokon egyszerre lesz kozmikus és mikroszkopikus. A misztikus merő figyelem, ezért *magában* fedezi föl a világot, mint reális teremtetést, s benne is meg rajta túl is a valóságot szemléli. A kitartó figyelni, bárhonnan indul, szükségképpen Istenbe visz. Nem áll meg félúton a megvetés seni. Aki megvet, elherdálva a figyelem lét-energiáit, a nemlét, a bűn, a hazugság felé mozdul. Összehúzott látórésén át csak a gyűlöletre elegendő töredékes figyelme. A gyűlölet nem gazdag szegény, mint a szeretet, hanem végtelenül szegény gazdag. Nem is a létezőt gyűlöli, hanem a szenvedést a létezőben, nem fedezvén föl, hogy szenvedés nélkül halott a létező, ha mégoly élőnek látszik is. A szenvedés a cáfolhatatlan élet jele. E tapasztalatnak a bizonyossága, nem a fénye teszi boldoggá a misztikust. A misztikus nem 'úszik' a boldogságban, hanem egyszerűen megérkezik a bizonyosságba. Ez sötét és mély, de ott találja Istent. A sötét, a mély és a hallgatás Isten körül örömmé lesz. S. Weil útvesztőszerű labirintusának közepében ragyogás van.

Weil ezt az örömet anélkül éli át, hogy megfeledezne a gondolkodását alapjaiban meghatározó szerencsétlenségről, a világban működő, vak mechanizmusokról. Lelki fejlődésében a kiszolgáltatottság keltette lázadás, az erőszak visszautasítása nemcsak kezdeti élménysor, hanem mintegy állandó, bár csillapodó 'tudatalatti', mely annak arányában csöndesedik s változik át mind mélyebb engedelmisség gé, ahogyan Istent a világban lévő egyetlen jónak, szépnek s igaznak ismeri föl. Később Isten mint a Lét s Krisztus mint az Élet egyetlenségként tölti meg aszkétikus következetességgel kiüresedő lelkületét. Nem a gyanakvása, nem pesszimizmus 'hajlama' miatt beszél ritkán az örömről, a reményről. Ennek oka az, hogy nemcsak eltéríthetetlen, hanem a végletekig egyszerű, s kíméletlenül logikus érveléssel pellengérezí ki a fölszínes, szivárványos reménykedést, és a 'testiekkel' színezett örömet. Csak a szerencsétlenségben és a halálban is érvényes reményt s örömet fogadja el, ami, aki maga Isten. Ugyanakkor az emberi szerelemben a megszentelődés esélyét látja, melyben az emberi test Isten-akarta föladatát tölti be. Három szép van a világban: az egyetemes jelentőségű vallásos liturgia, a világ szépsége és az emberszeretet, mely valójában az istenszeretet elmaradhatatlan következménye, mivel ontológiai egységben vannak. Ha az emberszeretet nem ez, nem ilyen, akkor csak e világi, anyagi szövésű, tehát időleges, bomlásra szánt mulandó, esetleges. Weil gondolkodásának keménységét nem nevezhetjük szektás rigoritásnak. Nem tesz mást, mint a szerencsétlenség és a halál könyörtelen véglegességével azt állítja szembe, ami ezt vagy kiállja, vagy fölülmúlja. Vagy nincs ilyen, vagy csak az múlja

fölül, aki, ami végtelen korlátozhatatlanság: ez a Szeretet, aki Isten. De "Isten nem a szeretet, hanem a szeretlek." Azzal, hogy a Lételet jelentő főnevet ragozni kezdi, a személyes reménybe vonja az embert, sőt a személyesedő teremtetést is. Weil itt a szentek hitből merített leleményével győzi le az engesztelhetetlen tapasztalataiból kinövő tehetetlenségét.

*

Ennek a radikális, mintegy abszolutisztikus hitnek tonalitása a 'gordonka-hangú' emberismeret. Ebben ugyancsak megingathatatlan, átéltsoly végkövetkeztetésekre jut, amelyek a rendet az anarchiától elválasztó késélen haladnak. Ha már rend nem lehet a világban az isteni igazság elvetése miatt, akkor legyen anarchia; mintha a halva született gyermek után egy új fogalmazásban bízna, éppen mert rendíthetetlenül és csakis a valódi rendben van bizalma. Innen valók Weil szakszervezeti sztrájkokat szervező lépései, vitáinak, tanári működésének forradalmi hevülete, s kísérletei, hogy részt vehessen a spanyol és a német fasizmus elleni fegyveres harcban; ez utóbbira testi gyöngesége alkalmatlanná tette. Megrendítő, hogy radikalitása akkor, amikor szelleme már minden következményével együtt befogadta 'istenszerelmét', magával szemben jottányit sem enyhült. Mindez azt mutatja, hogy a kereszten kivégzett Jézus Krisztus szenvedélyes szemlélése nem feledtette vele az emberi sorsot, s az evilági kényszerek gúzsába kötött ember sorsa sem feledtette el vele az Istenember sorsát; egyikükről mindig a másikukra gondolt. Ezért az 'emberi'-nek szigorú megítélése mögött mély együttérzés, megértés, sőt önfeláldozó gyöngédség dereng.

Az embernek csakugyan nincs ereje ahhoz, hogy létezésének roppant nehézkedését egyedül viselje: ez emberi alaphelyzet. Vallásos terminusban azt jelenti, hogy az ember megváltásra szorul. Bárki legyen is az. Megváltásra nem az szorul, aki ezt be is látja, hanem aki megszületett. Megszületni és megváltatlannak maradni rosszabb, mint meg nem születni. Eme egzisztenciális katorgának megértése mondatja Weillel, hogy a pusztai emberi létezés az ember legfőbb s legáltalánosabb gyöngesége. Ezért a nyomorúság, a bűn a létezés velejárója s ugyanakkor »borzalmas«, mert eljegyez a halállal. Az ember a bűnt mégsem borzalomként éli át, hiszen műveli, hanem mint a természetének s hétköznapijainak cselekedeteit. Az ember szereti a bűnét, ezért szolgálja; s főleg a mai embernek — csökevényes és összezavart lelkiismerete miatt — nincs rálátása sem a tetteire, sem a viszonyaira, s végképp nincs világos tudomása arról az összebonyolított viszonyrendszerről, mely társadalmilag elfogadva, erőltetve s technikailag is megsegítve behálózza a világot. Az egyéni és a társadalmi élet 'tájkép-sorozat' mutat csata közben s csata után. Mely már nem is nagyon ráz meg. A bűn érdekesnek látszik ingerszegénynek mondott környezetünkben, a gyilkosság járulékként szolgál a sexhez; valamennyien az ember-szelmében dolgozunk. A hivatásos népiertő így lehet előzékeny férj és gondos apuka, a tudós hírhedt sikkasztó és perverz, az itthon tisztas feleség külföldön kicsapong, a jólnevelt ifjú és leány notórius hazudozó, a pap följazott pénz- és nőbolond, az ápolónő eutanáziás kórház-rém. A kultúrát nem tisztelő ember nem lehet erkölcsös, nem azért, mert 'nem érti Bartókot' (még Bartókot sem érti, nem hogy Arvo Pärtet, ami így hamis állítás, mert nem mérhető értékmegkülönböztetés; mégis...) hanem azért nem lehet erkölcsös, mivel ez az éles, érzékeny (evangéliumi) szem és fül bírását jelenti. A kultúrát tisztelő ember viszont nem eo ipso erkölcsös, bár van szeme

és füle, de nem vallásos, evangéliumi értelemben; ha úgy kívánja az érdeke, könnyedén kapcsolja ki egyébként éles látását, hallását. Weil szerint attól, hogy valaki szereti Mendelssohnt, még ölhet, de ha a gregoriánt szereti, nem fog ölni. A humanizmusról napjainkban derül ki, hogy minél látványosabb, annál kevésbé humánus, illetve 'átlment' techno-humanizmusba; látjuk, mik a gyümölcsei. Ez a fajta az emberi-nek teljes leépüléséhez vezethet, gátlástalan mohóságával fölemésztheti a jövőt is. A gyökértelen, pusztán emberi humanizmus végképp megbukott, mert rendre elvágta az isteni-be mint talajba eresztett történeti gyökereit. Ma már ott tartunk, hogy a humanizmus embertelen; jogcímekeként a hátrányos megkülönböztetés és a korlátozás legrafináltabb s törvény külsejű szabályait gyártja sorozatban. "Minden mérgezett", állapítja meg rezignáltan Fekete László kerámikus-szobrász; a fő mérgekverő a globalizációs személytelenségbe húzóódó, nagyon is személyes s mérhetetlen önzés.

Az arisztokratikus "humanista... segítsége" (Fejér Ádám) csak nominális, partizán-reflexió, de mint ilyen — babitsi értelemben — valóban profetikus ("Semmi vagy, ha nem vagy ellenállás"). Egy elmocsarasodó korban a hangoztatható humanizmus csalétek, és a belső, a láthatatlan hamisság legelegánsabb öltözte a diplomáciai mosoly-rengetegben. A világ tragikus állapotának és szimpla anyagelvűségének gyógyítására nem elegendő a fénycsóvákkal megvilágított, hivatalos humanizmus; innen már csak az ellentmondásosság beavatottja vezethet ki, aki megengesztelni is képes — a szent. S. Weil katartikus lény, gondolkodása és radikalitása — ellentmondást alig tűrve — épp erre figyelmeztet, ezt bizonyítja, erre ad példát. A kultúrát vérfagyasztóan könnyűnek találja, s lenyűgöző esztétikai hozzáértésének ítélete a kultúra műveinek túlnyomó többségét elveti, mondván: "nem isteni inspiráció hozta őket létre"; marad Homérosz, Szophoklész, Racine, Hölderlin itt-ott, Rilke az elégiáiban, és szinte semmi más. ('Nem baj' és 'No-no', jegyzi meg e sorok írója melankolikusan és némi haraggal.) Weil mégoly elfogadhatatlan ítéletéből is az az elfogultság szikrázik ki, ami nélkül alig jelenhetik meg egy misztikus gyökerű világlátás. Weil már-már anti-humánus igazság-megvallása *itt* föltétlenül, *ott* az önmegsemmisítésig engedelmes; 'tartja magát a végleteken'. Az egyetemes pusztulás higgadt szemlélésére s ennek meggyőző láttatására csak a szentség képes.

*

Az emberiség forrásának föl kutatását korábbi történeti korszakokban őszinte, nem-beli földadatnak mondhatjuk; ennek fölhajtó ereje a belátott s bevallott emberi elégtelenség volt. Ma az embernek az emberiségről alkotott fogalma zavaros, füledt, fönnhéjázó és kétségbeesett egyszerre. Van egy szó, amellyel — akár egy fügefalevéllal — el akarja földni fogalmi zürzavarát; ez a szó: emberközpontú. Ideológiai ragadvány betűcsoport. Úgy hangzik, mintha valami fontosat jelentene. Mintha egy hegyomlásszerű jelenlét ellen használhatnánk pajzsul. Istené lenne ez a dörge delmes jelenlét? Akivel szemben körbe kellene sáncolnunk magunkat, kitűzve a marquez-i táblát: Itt emberek laknak! — ? Nem hihetünk e sugalmazásnak. Az ember magában hordja a 'központját', ahol tehát ember sátoroz le, ott van a központja, a 'központúsága' (?) is. Ha lélekről van szó, szív a neve ennek a központnak. Ha viszont hatalomról, akkor az emberközpontúságot azért hangoztatják lépten-nyomon, mert épp az nincs: hatalmi erőfeszítések és öklelések közepette fölmorzsolódik a 'központúság'; maradnak az átláthatatlan viszonyok, az ilyen-olyan emberi csőd nyüzsgöve közeledik.

Ha az ember 'önmaga köré tömörül', mindezt túlmagyaráz, az igazságot, a nép iránti felelősséget, s a tényleges valóságot vagy nem ismeri vagy nem is akarja megismerni; átadja, úgy ahogy van, a mindig résen lévő társadalmi 'kirakatrendezőnek'. Magyarán, az önmaga köré tömörülő ember óhatatlanul gazember lesz; a történet és az eljárás receptje Ádám s Káin óta ismeretes, de ha valaki nem figyelt volna kellőképpen őseink viselt dolgaira, III. Richárd óta okvetlenül az.

Aki *tényleg* emberközpontú, az Isten. Milyen lehetne? Istenközpontú az, aki meghalt az emberért? A teremtetek reciprocitási törvénye szerint az ember csakis akkor lehet igazán — nem emberközpontú, hanem — testvéri, felebaráti, azaz *emberi*, ha Isten-központú. A Ferdinand Ebner, és az ő nyomán a Martin Buber kiemelte Én-Te, Isten-emberi és ember-emberi alapviszony, alapvonatkozás perdöntő a személy fennmaradásában. Weil önküresítő misztikája, amely az Evangéliumra és Keresztes Szent János misztikájára épül, de eredeti intellektuális erővonalak mentén épül föl, az emberi-t mint olyant annyiban tartja értéknek, amennyiben odaadható, föl-lehet áldozni, sőt el lehet vesztegetni. Önmagában meg se tudjuk őrizni, mert megromlik vagy szétporlik, nyomtalanul. Minthogy az ember végső célja az üdvösség, az öröklét, a 'belekrisztusodás' a dicsőségbe, ennek legfőbb akadálya ma is az önértékűen emberi (melynek előbb-utóbb aranyló bálványimádás-színezete lesz); emberségébe zárva akar istenivé lenni (Münchhausen-szindróma). Weil ebben is végkövetkeztetésre jut: az embernek akarnia kell semmivé lennie, és ezt az akaratát szeretnie kell, így ismervén el, hogy az isteni benne az egyetlen végtelen érték; más jó, más szép, más igaz, mint végtelen érték, egyszerűen nincs. Ezzel a külsőleg összezsugorodó, de belsőt tekintve sűrűsödő lét-cserével érkezhetik meg az Önmagafölöttibe. Weil — a kissé riasztóan hangzó — önmegsemmisítésre vágyakozik. S bár lehet ezt a vágyat túlhajtott krisztocentrizmusnak nevezni, valójában nagyerejű fölismeréseiből egyenesen következik. ("Képességeim épp arra elegendőek, hogy minél hamarabb tűnjek el innen!") Weil számára az életet nem a kultúra, hanem az élő igazság és az éltető szentség jelentette.

Az emberi értékek tartományának az a meghatározása, hogy van a kultúra (egyebek közt a vallás), Weil szerint így hangzik: a vallás van (egyebek közt a kultúra); a kultúrának is csak 0,001 százaléka, erről már szoltunk; "a többi elvész". A zseniális művek azok, "amelyek parancsolóan vonják magukhoz a figyelmet". Nyilvánvaló, hogy Weil vallássosságon olyan életet ért, amelyben (és nem amely fölött) nemcsak Istené az elsőség, hanem egyedül Isten az Úr, aki minden mást, ami nem-Isten, átistenít. Amivel ezt nem lehet elérni, azt az embernek, mint holtat, még ha nagyon élőnek tetszik is, el kell utasítania. Az Evangélium szavaival: hagyjátok a holtaknak, hadd temessék halottaikat. Ami nem tud vagy nem akar a teremtető Lélekhez kapcsolódni, az voltaképpen nincs is. A művészet ennek a kapcsolatnak, amely akkor igaz, ha egzisztenciális, a fölmutatása, a megtestesítése (az, hogy a kifejezése, kifejeződése, kevés), az időbeli történetiségbe ágyazott, számtalan formájával. Az *Erkölc és irodalom* című esszéjében azt írja Weil, hogy az isteni igazság a vallásban a valóságot ismerteti meg. Ezért az egyházi liturgia szépsége minden szépséget megelőz, azzal, hogy közvetlenül 'szüli', nem pedig ábrázolja a kegyelmi valóságot. Ez az oka annak, hogy csak elsőrangú művészetet tűr meg, melyben a képzeletnek nincs semmi helye, a képzelgésről, a zenei cincogásról, negédes szövegelésről nem is beszélve. "Van még egy hatalom, amely föleszméltet az igazságra. A zseniális író művei. Azoké, akinek zsenialitása... az érettség teljébe ért. Műveik túl vannak a képzeleten és minket is kivezetnek belőle."... "Minden elsőrangú művészi alkotást Isten inspirál, még ha tárgya ezerszer profán

is. A többit nem Isten ösztönözte." Ezek a művek "az életnek olyan sűrűségét adják, amelyet az élet napról-napra fölkinál, de nem tudjuk megragadni, mivel a hazugságokban leljük kedvünket."

Erkölcsiség nélküli zseni, ez kizáró önellentmondás. Aki ugyanis nem ismeri föl, hogy a lét tartja életben a testet öltött valóságot, tehát a művészetet is, és e rejtett mozgás a hitben és a hit mögött zajlik, az nem lehet zseni. Ugyanakkor a művészet "abszolút föl-szín" is, domborzat, látható szín, forma, ritmus és önállóság, de alakulásának törvénye, torlódása és kisimulása, minden rezzenése a lélek mélyén van, onnan árad föl és szét. "Ha egy író szemére hányják erkölcstelenségét, azt vetik ellene, hogy nem zseni, ha egyáltalán (esetében) még van értelme ilyen kifejezéseknek, vagy létezhet kifejeletlen zseni." Azt, hogy valaki nem zseni, "bizonyos értelemben" a művész elszenvedi, más értelemben ennek egyedül ő az oka. Ez épp annyira igaz, mint minden ember életének isteni mérlegelése, megítélése. Ez abból az abszurdként hangzó tényből következik, hogy 'mindenki mindent tud', tehát felelős, felelősségre lehet vonni, büntethető. A szentek alázata ezt bizonyítja. Akik a legkevesbé érdemelnek büntetést, azokban legmélyebb a büntudat; az ártatlanokat eltölti a bűnbánat (Krisztus maga a Bűn, Pál apostol szavaival). A leleplezett bűnös is bizonyítja, amikor bűne büntetését követeli. A leleplezett bűnös a le nem leplezettet megszégyenítve így igazolja magas erkölcsiségét. Hogy mi mindent nem értünk s mit mulasztunk el, azt Weilnek ez a mondata mutatja: "Mindenfajta zsenialitás... az elmélkedésből ered." És nem a tapasztalatból. Nem a tudásból. Nem is a tehetségből. Gyökeresen a belső látásból. Egy evangéliumi párhuzamos hely szerint: szüntelenül imádkozzatok. Weil az elmélkedésen a végsőig fölfokozott életet érti (nem belső életet, hiszen nincs más élet; egy vödör esetében nem kell külön igazolni; attól vödör, hogy úrtartalma van...), amely nemcsak csönddel veszi magát körül, hanem maga is csönd. "Nem elmélkednénk" — nem akarnánk elmélkedni —, "ha nem lenne bennünk valamilyen szeretet. Az elmélkedés a világ rendjének szeretet-formájában létesít kapcsolatot a világ szépségével. A világ szépsége a világ rendjének szeretete." Ő, aki a szavakat ily sokra becsüli, ezt mondja a költészetről: a költészet nem más, mint "szavakkal közelíteni a csönd, a névtelenség felé."

Állíthatjuk, hogy Weil a reduktív szellemi szigorúság és a határtalan szabadság paradox egységének eredményeként lát ily élesen. A művészet mibenlétének leírása után idézzünk egy passzust, amelyben (a költői szabadság védelmében) a verselemzésről szól: "Ha egy költeményben kérdéssé tesszük, hogy egy-egy szó miért van azon a helyen, ahol éppen van, s ha erre válasz is akad, vagy nem elsőrendű a költemény, vagy az olvasó nem értett meg belőle semmit." Ha meg is indokoljuk, hogy annak a szónak ott kell lennie, mert egy gondolat kifejezésében azon a helyen tölti be szerepét, vagy egy nyelvtani viszony, egy rím, egy verssor-vég, egy alliteráció, egy hangulati jelzés s más poétikai okok kedvéért, akkor "a költemény fölépítésének hatásvizsgálatát végeztük el, és nem az igazi ihletét értettük meg. És most figyeljünk: "Az igazán szép költemény esetében az az egyedüli válasz, hogy az a szó azért van ott, mert megfelel annak" — a legbelső követelménynek —, "hogy ott legyen. E megfelelés bizonyítéka, hogy ott van és hogy a költemény szép. A költemény szép, azaz az olvasó nem kívánja, hogy más legyen." Igazán nem mondhatjuk, hogy ez a válasz maradi esztétikai ízlésvilágra utal.

*

Ha valami, Simone Weil műve igazi, ámulatot keltő kultúrtörténeti kincstár, s mint ilyen, az egyetemes kultúratörténet számára új fölfedezésekkel kecsegtet. Weil filozófiai, teológiai, művészetelméleti, egyháztörténet-kritikai, szociológiai kiágazású misztikája az egyes szakterületeknek betekintést nyújt a többibe, és megfontolnivalót a többivel való kapcsolatában is, és mindegyiket külön-külön az önmagában szükséges elmélyedésre ösztönzi. Ennek a 'többfélének' egyetlen közös forrása egy valóban zseniális értelem, mely az istenszerelem öröktüzén ég. Hogy ez az egyszemélyes lelki-szellemi ontológia egy posztmodernnek vagy posztmodern utáninak nevezett szellemi körképben milyen meghökkenést okoz, s hogy okoz-e egyáltalán, az teljesen mindegy. Ez az életmű megszületett, rendkívüli gondolati mélysége vitán fölüli áll, egy része a magyar anyanyelvűek számára is hozzáférhető. S. Weil művének ereje van, fénye, hatása, s képes arra, hogy átalakítsa a jóakarátú emberek gondolkodásmódját, értékismeretét. A legszemélyesebb életét is. Isten ma is, mint mindenkor, közvetítőket indít útjukra. Weil mintegy önmegtagadó célzatú vállalkozásai során — főként fizikai munkásként — kemény tapasztalatokat szerzett. E tapasztalatok a kisenmmizettek, a szegények oldalára állították őt. Társadalomkritikai elemzéseiben is a misztikus, azaz a gyökeresen reális látásmódja érvényesül (*L'Enracinement*).

Bár korunkai az ember, az emberi ellen elkövetett szüntelen és mindenfajta mérenyletek miatt a 'megszokottnál' is kegyetlenebbnek ítéli, bölcsességének filozófiai szépségével, s — ha lehet ilyet mondani — radikális türelmével mutat rá a veszélyekre, a továbbélés követelményeire. "Egyedül az ember sorsa örök. Az emberi társadalmak ideigvalók." Ha egy társadalomban az egyes ember sorsa elvész, fölörldök, maga a társadalom sem állhat fönn. A jó ugyan törekenyebbnek látszik a rossznál, de a rossz, mivel szervesen, eleve darabokból áll, s nem tud egységesülni. Ezért a rossz mindig erőszakos. A forradalom, mivel kénytelen erőszakhoz folyamodni, nem megoldás. Benne ugyan hangos csörömpöléssel dől össze a régi rend, főleg azért, mert már csak rendnek álcázott rendtelenség, de az új lassú bukása is elkezdődik, éppen győzelmének első pillanatában. *Az, ami igaz, se nem új, se nem régi, hanem egyetlen.* S mivel az, soha nem köti magát szorosan sem időhöz, sem helyhez; lebeg az időben, ezért látszik oly törekenynek. A ma embere ezt ismervén föl, arra vágyódik, hogy végre valami ténylegesen *jónak* engedelmeskedhessék, de mindenütt csak ál-jót lát, a szemérmetlenül durva érdekszövevények pókhálóiába gabalyodik. A helyzet annál visszatetszőbb, minél hangosabb világunk az emberi jogok s a szabadság fennkölt proklamációitól. "Ahogy a kapitalisták elárulták hivatásukat, ahogy megfélemeztek nemcsak a nép, nemcsak a nemzet érdekeiről, hanem a sajátjukéről is, ugyanúgy árulják el hivatásukat a szakszervezetek, mikor mit sem törődnek a nyomorgó munkások fölkarolásával, s inkább az érdekek védelme felé hajlanak."

A megoldatlanságok előidézte apátia szerencsétlenségbe torkollik, társadalmi méreteken. "A szerencsétlenség zaklatottságot szül". A romboló s mind gyökértelenebbé váló ember nemcsak beteg lesz, hanem — tömegméretekben — kiszámíthatatlanul veszélyes is; végső soron bűnöző. A bűnözők társadalma többé nem életképes. Mi a teendő? Begyökerezni. Begyökerezni, és másokat hozzásegíteni, hogy begyökeressenek. Hová lehet s kell gyökeret eresztetni? A jelenbe nem, mert minden jelen s mindenki jelene, a szüntelen válságok ellenére, bizonyos értelemben 'befektetés és virágzás'. A jövőt a mindig szemből érkező s fölbukkanó meglepetések teszik bizonytalanná. A jelen virágzása sokszor, talán legtöbbször csak abban fejeződhetik ki, hogy az életveszélyes helyzeteket átmeneti sikerrel korrigálja; légygyökeret előrefelé pedig nem érdemes, és nem szabad növesztetni: "Már az is ve-

szedelmes illúziókkal jár, ha csupán" — formálódó — "lehetőségeket látunk a jövőben". Az ultramontán Unamuno ezt írja az Agónia Christiánában: a jónak a lehetősége rosszabb, mint a konkrét rossz; a lehető, de nem létesült jóból soha nem lesz felix culpa (baldog bűn), csak ha 'elromlik'.

Azt az örök talajt, amelybe gyökerezhetünk, múltnak hívják. A múlt hatalmas távlat visszafelé, még ha nem is a miénk már. Ami a miénk belőle, a próbákat kiállott igazság, az értékek sokfélesége, a bebizonyosodott tévedések tanulsága, a jelenben nélkülözhetetlen alázat iskolája, s annak tudata, hogy minden át- és túlélt időben titkos rosta működött, mely rázó mozgásával kíméletlenül választotta el a búzát az ocsútól, már a végső aratás előtt. Ahogy a muskátli képtelen föld nélkül élni, úgy az ember sem élhet a múltja nélkül. "Az emberi lélek minden szükséglete közül nincs olyan eleven, mint a múlt szükséglete."... "Több évszázada már, hogy a fehér ember ott pusztítja a múltat, ahol csak teheti, ostobán és elvakultan, saját országaiban épp úgy, mint másutt... A szétrombolt múlt sohasem tér vissza. Megsemmisítése talán ezért tartozik a legszörnyűbb vétkek közé." A múlt azért lehet ilyen fontos, mert ami a jövőben várakoztató reményként van elrejtve, a jelenben kétségektől sem mentes hitként mutatja magát, az a múltban szakrális folyamatként, emberek, eszmék, események biztos láncolataként élt s történt meg; a múltat nem hinni kel, hanem tisztelni, föltárni, megismerni; a múlt nem más, mint az isteni akaratként megtestesülő "áldott történet" (Hamvas Béla), "mindenestül" (S. Weil).

Világos, hogy csakis az igazság szeretete képes igazán fölismerni a múlt arcát. Itt Weil rögtön kijavítja magát: nem is az igazság szeretetéről van szó, mert ez mintha az ember különös érdeme volna, hanem arról, hogy az igazság épp oly szeretetre méltó, mint a szeretet; valójában az is: "A valódi és tiszta szeretet lényegénél fogva az igazság lelke. Ő a Szentlélek."; ezért ép elmével és szívvel nem lehet nem szeretni. S mivel "az igazsággal mindig a valóság tör fölszínre", a történeti igazság 'története' az időbe ágyazott valóság története. Ahhoz, hogy szerethessünk egy országot, "át kell éreznünk a múltját, de nem szükséges szeretnünk e múlt történetének fölszínét. Szeretnünk kell viszont történelmének néma, névtelen s eltűnt részét." A hazaszeretet szó pontosan jelöli az ember viszonyát a múltjához, mivel a múltban rejlő haza a ma élő embernek megnevezetlenül is szerves része; a hazához nemcsak ontológiai, hanem biológiai mélységben is kötődünk. Ami áttételesen ezt jelenti: "A hit valóságosabb, mint a politika.", a történelem e hártavékony fölszíne: "Aki ebben nem bizonyos, annak nincs hite", nemcsak Istenben, a hazájában sincs. "Vannak emberek, akik a történelemtanítás megszüntetését kívánják." Ebben annyi igazság van, hogy a történelmet képtelenség leckeként tanítani; a történelmet csak vallomásosan, lélekben és szellemben lehet jól tanítani, "mint az irodalmat."... "A történelemtanítás megszüntetése ... végzetes következményekkel járna. Történelem nélkül nincs haza. Az Egysült Államok esetében jól láthatjuk, milyen az az ország, melynek népe meg van fosztva időbeli dimenziójától." (S. Weil hosszabb időt töltött az USA-ban, 1942 és 43 között.)

*

Ha igaz, hogy a tudományban az igazság, a művészetben a szépség a szent, akkor a történelemben a Szentlélek és az ember viszonya az. S akkor a valóság — fordulataival, gazdagságával, kudarcaival s rettenetével együtt — éppen ez a viszony, sőt már maga az egygyéválás, az istengyermeki humanizálódás, a megszentelődés történelme. Vagyis a küzde-

lem, a hihetetlen esélyek, a vérbefullasztott kitörések, a kétségbeesett visszacsúszások és a váratlan sikerek; az Evangélium szavával "nem béke, hanem kard". De ez a kard nem testbe hatol, hanem kétélű igazságként (a Jelenések Könyve) a mindig újra fölgomolygó sötétbe, a világosság jár a nyomában. Nemcsak a munkásosztály megy a Paradicsomba, hanem az egész emberiség is. Nem vonulás ez, hanem zárandoklás, amely nagyon hasonlít az exodushoz. Weil félreérthetetlenül úgy tekint az Egyházra, mint e zárandoklat céljának s állomásainak titkos ismerőjére, amely tévedhet, de sohasem áttat s nem hazudik, az, aminek mondja magát, Jézus Krisztus kihirdetett Megbízottja, sőt a Misztikus teste, s ezért a valódi történelem felelőse. Akár hallgatnak rá, akár nem, még el is hallgattathatják. Ha nem így lenne, ha más, mint akinek mondja magát, tanítása érvényét veszítené; ez — mivel remény halna meg — az emberiség halálát jelentené. Weil fönntartott egyházkritikája ellenére az Egyházat Isten-akarta közösségnek nevezi, kifejezetten az új Izraelnek, mely mind a maga lényegét, mind a származását illetően misztérium. Éppen ezért "A misztikusnak kell ajtót nyitnia minden megismerésre, minden értékre... A harmónia ez az ajtó. Krisztus a megoldás," Vagyis a természetes gondolkodásba (és nem helyette) kell beleépülniük a természetfölötti gondolatoknak, tanításnak, gondolkodásmódnak. Az utóbbi átjárja az előbbi, átformálja, a legtöbb esetben 'kijavítja', s mindig új csapásra vezet, új következtetésekre juttatja, s végül a misztikában már nemcsak egy vele, hanem az egyetlen, azaz "lélekben az igazságban imádja Istent", aki a valódi Valóság. Itt már szeretet húzza magával a világot. "A természetfölötti gondolkodás csak azokban a lelkekben lehetséges, akik Isten természetfölötti szeretetétől világítanak." A misztikus értelem nem lineárisan halad előre, mintegy az idő foglyaként, hanem paradox feszültségben, villanásszerűen fogja föl s látja meg a létezés különböző dimenzióit. A világ nyomorúságának főoka ma is az, hogy 'abszolúttá' gyötri azt, ami viszonylagos, anyagi és ideiglenes, s így — akarja-nem akarja — bálványként emeli maga fölé.

Az Isten nélküli lét- és gondolkodásmód nem tudja megakadályozni, hogy a világi-mádat maga alá ne gyűrje, agyon ne nyomja, az embert. "Oly erősen kínozt minket a bálványimádás" — örvít — "betegsége, hogy a keresztényeket is megfosztja attól a képességtől: tanúságot tenni az igazságról". Szerencsére, maga a Tanú, Jézus Krisztus nem csak vezeti, táplálja és gyógyítja választottait, hanem időnként le is leplezi őket, így óva meg a végleges eltántorodástól. Aki az életét teszi föl arra a vágyára, hogy megismerje az igazságot, az az Egyházban — gyöngeségei ellenére — megtalálja ma is. Ha valaki annak az Egyháznak tagja, amely a keresztre szögezett Istent élőnek, szentnek, igaznak s fölségnek vallja, éppen e tagnak Egyházhoz tartozása lenne, legyen kereszt nélküli? Nem. Ha az Egyház annak az örömmek forrása, amely lassanként öröklétté változtatja az ember vegetatív létezését, akkor el kell fogadni, hogy a zsoltáros ujjongásnak van fonákja is: a szenvedés, a lelki szárazság, a kétségbeesés, a csalódás kísértése, a hiábavalóság hiedelme, a tartós emberi nyomorúság a kietlen szívben, a remény elhomályosodása. Az Egyházhoz tartozni kereszthordozást jelent. Az igazi szeretetnek mindig van megbocsátánivalója. Simone Weil a Tanú egyik legnagyobb tanúja. Mindenkihez szól figyelmeztetése, különösen a Föld, a Szabadság és a Szellem katasztrofális és globális fenyegetettségének idején: "Meg kell tanulnunk vágyakozni az után, ami a miénk."

Az ilyen ("") jeles idézeteket S.W.: *Ami személyes, és ami szent* című válogatott írásaiból vettük, Pilinszky János, Reisinger János és Szedő Dénes fordításában; Vigilia, Budapest, 1983. Az ilyen ('-') jeles kifejezések a szerzői.

WEILRŐL, A TUDOMÁNYRÓL ÉS A VALLÁSRÓL

Levél Vasadi Péternek

Tudom, hogy Simone Weil szellemisége milyen sokat jelent általam nagyra becsült költészeted és — felfogásom szerint — törekvéseimmel rokon eszméket megszólaltató esszéid számára. Biztos vagyok abban, Te sem gondolod, hogy megjegyzéseimet a modern kor misztikusáról azért fogalmaztam meg, mert költői ihleted megzavarni, esszéírói lendületet megtörni akarom. Arra tettem csupán kísérletet, hogy Weil gondolkodástörténeti helyéről mondjak valamit. Amikor ebben végeredményben szentségtörést látsz, és elképzelhetetlennek tartod, hogy a misztikus szellemisége megközelíthető legyen, benned a lírikus (és a misztikus) alanyi jellegű abszolútum-élménye munkál. Pedig élményed létét és érvényét nem vitatom, írásaid ismeretében magam is meg vagyok győződve annak termékenységéről. Nekem azonban mint irodalomtörténésznek (és kultúrtörténésznek) az a dolgom, hogy műveidnek (és Simone Weil gondolatainak) jelentőségét igyekezzem megragadni. Ugyanis úgy gondolom, hogy azok nem csupán, sőt (alig merem füled hallatára kimondani) nem is elsősorban alkotójuk lelki tényeként léteznek, hanem olyan szellemi alkotások, amelyeknek az üdvtörténetnek tekintett kultúrtörténet részeként más szellemi alkotásokhoz is közük van, és valódi miibenlétüket az igazság megvalósulása, a kultúrtörténet során kibontakozó jelentőségük adja.

Szeretném veled beláttatni, hogy nézeteim megértése és elfogadása nem igényli tőled költői és esszéírói gyakorlatod megváltoztatását. Nem csupán azért, mert én magam ilyenre nem törekszem, hanem mert — mindketten tudjuk — a személyiség alkotóerejének külső hatásra történő, erőszakos megváltoztatása lehetetlen. Hidd el, annak ellenére, hogy irodalomtörténész vagyok, és a költőktől a misztikusoktól eltérően figyelmemet nem lelkem abszolútumára összpontosítom, engem is a személyes önkifejezés vágya vezet, mert — kérlek, ne vedd szerénytelenségnek — magamat is alkotóerővel rendelkező személyiségnek tartom. Velem vitatkozó írásod talán azért nem tükrözi eléggé elvi egyetértésünket, mert a szellemet a tudományból száműző szakembereknek, a szakmámat művelők döntő többségének lehangoló gyakorlata befolyásol téged, és szakmám általános hitelvesztése miatt nem tudsz engem mint irodalomtörténészt elfogadni. Arra kérlek tehát, hogy engem olvasva az irántam és teljesítményem iránti érdeklődés vezessen. Hiszen korunkban, amelyet megrovóan Te is a szellemi terméketlenség korának tekintesz, a szellem igényének képviselője a szellem emberének különös elismerését kell hogy elnyerje.

Elképzelhető természetesen, hogy a hivatásom iránti bizalmatlanságodat nem saját szellemi álláspontodnak, hanem az én személyemnek a féltése vezeti. Mint idősebb és tapasztaltabb barát, aggódsz: nem én fogom a szakmai szenvtelenség divatját megingatni, hanem akaratom ellenére az hasonít engem magához. Ezt kizárni nem lehet, de mint minden vállalkozás, a szellemi sincs híján a kockázatnak. Mivel törekvésem egybeesik a tieddel, gondolom, az a helyes, ha a siker őszinte vágya kerekedik jó indulatú aggodásod fölé. A különbség közöttünk, úgy tűnik, csak az, hogy Te világunk szellemtelenségét bölcshez illő óvatossággal adottságnak veszed, és a védekezés alkalmas módozatait dolgoztad ki, én pedig, remélem, nem meggondolatlanul, a helyzet megváltoztatására látok lehetőséget.

Vitairatodban fogalmainkat és állításainkat teszed kérdésessé, szerintem több okból

nem szerencsésen. Elsősorban azért, mert álláspontom — nem kevésbé, mint a tiéd — végeredményben vallási élményen alapszik. A körülményesebb eljárást, írásaimnak a fogalmak felőli megközelítését a nehézfejű szakembereknek kell meghagynunk. Azt gondolom, nekünk vallási élményünk eltéréséről érdemes vitatkoznunk. Simone Weil vallási élményét és a tiéd értem, elfogadom és tisztetem. Engem azonban mindenekelőtt nem a megváltás misztériuma, a bűn borzalma, a Golgota megdöbbentő drámája ragad meg, hanem Krisztus dicsőséges második eljövetele, az igazság színéről színre látásának lehetősége és az a lenyűgöző ígéret, amely történelmünket mint üdvtörténetet leküzdhetetlen erővel mozgatja. Te a szellemtelen kor szülte kiábrándultságtól terhelten rossz véleménnyel vagy a humanistákról, az újkori gondolkodás képviselőiről, én a szellem, az igazság ihletett képviselőit látom bennük. Nem biztos, hogy a humanizmus vonatkozásában nekünk egy véleményre kell jutnunk. Azt sem gondolom, hogy egymás vallási élményét föltétlenül el kell fogadnunk. Abban azonban változatlanul bízom, hogy a dicsőséges Krisztushoz kapcsolódást és a belőle fakadó inspirációt egy idő után Te is hiteles élménynek tekinted.

BOCCACCIO ÉS PUSKIN

Dosztojevszkij 1880-as jubileumi beszédében a Puskin-életmű kizárólagos tulajdon-ságaként értékeli Puskinnak a más népek és kultúrák alkotásai iránti lenyűgöző fogékonysá-gát, az alkotói átlényegülésre, más költők lelkének költői megélésére való képességét. Be-szédében Dosztojevszkij Dantét is említi más, az időben Dantét követő európai alkotókkal együtt. Ami Puskinnak Dantéhoz, illetve Petrarcához való alkotói kapcsolódását illeti, könnyű tényszerű adatokat felsorolni. Például Matvej Rozanovnak *Puskin és Dante*, vala-mint *Puskin és Petrarca* című tanulmányaira gondolok, de ezeken kívül is említhetünk sok érdekes momentumot Puskin és a Trecento nagy művészeinek kapcsolatában. Tanulmá-nyomban arra szeretnék kísérletet tenni, hogy bár a kapcsolat tényszerűen nem kimutatható, Puskin életművében Boccaccio hatását vagy a Boccaccio felfogásával való figyelemreméltó analógiát feltárjam. Megkockáztatom azt a tételt, hogy a három trecento művész közül Pus-kin leginkább Boccacciohoz hasonlítható, ha szabad így mondani, valamiképpen hozzá ha-sonló módon viselkedik.

Ebben a vonatkozásban említést kell tenni egy rendkívül érdekes és hosszú kény-szerű szünet után újra megjelentetett műről, Modzalevszkijnek Puskin könyvtárát leíró mun-kájáról. Leírásából kiderül, hogy Puskinszemélyes könyvtárában Dante művei francia nyelv-en öt kötetben voltak meg, azonkívül a regiszter olasz nyelvű kiadásokat is tartalmaz. Pet-rarca művei viszont nem találhatók meg ebben a rendkívül pontos, alapos munkában sem francia, sem olasz nyelven. Boccaccio *Dekameronjának* eredeti olasz nyelvű kiadása ezzel szemben szerepel a 657-es szám alatt. Meg kell ugyanakkor azt is jegyezni, hogy mint is-meretes, Puskin könyvtárában megtalálható a kor két legjelentősebb olasz irodalomtörténé-szének rendkívüli erudíciójával és tehetséggel megírt könyve, amelyek ma mértékadó forrás-nak számítanak; az egyik Ginguené munkája (francia nyelven) tíz kötet, a másik Sismondi *A dél-európai irodalmak története*, amelyekben igen jelentős helyet foglal el a három olasz géniusz bemutatása.

A továbbiakban néhány jelzésszerű megjegyzéssel szeretnék élni. Az *Anyegin* első fejezetének befejező strófáiban a Byronról szóló kitérőt követően, amelyben Puskin az is-mert módon elhatárolódik Byron stílusától, világától, világnézetétől, úgynevezett egoizmusá-tól, az 58. strófában elhatárolja magát az általa föltételezett, az általa bizonyos jellegűnek ábrázolt petrarcai módszertől is, és egyben saját alkotói szemléletének a Petrarcaétól eltérő leírását adja. Ami Dantét illeti, a harmadik fejezet 22. strófájában Puskin mintegy hősnőjét, Tatjánát védelmezve, aki meggondolatlan levelet ír Anyeginnak, a pokol feliratát idézi — saját fordításában — azokkal a hölgyekkel kapcsolatban, akik különböznek Tatjánától, és Tatjana nyíltszívűségével, tisztaságával, egyszerűségével nem rendelkeznek, akiket a nagy-világi számító gondolkodás jellemez.

Ugyancsak Anyegin kapcsán, de már a befejező, nyolcadik fejezet 14. és 15. vers-zakában a nagyvilági estélyen megjelenő Tatjana leírásában szintén hajlamos vagyok dantei analógiát, Beatrice alakjának parafrázisát látni. Ebben a leírásban Beatrice egy korábbi meg-jelenése fedezhető fel, mégpedig Dante egyik korai művéből, *Az új élet* című prózában, il-letve szonettekkel megírt művéből, amikor is a szeretett, imádott hölgy, Beatrice megjelené-se az égi és a földi, az isteni, angyali és az emberi lény kettősségét asszociálja, mintha a

földön valósulna meg az a tisztaság, az a teljesség, amely Dante ontologikus világszemléletének és elképzelésének a sajátossága volt.

Nemcsak a teremtés csodája, hanem jelenségével, jelenlétével, megjelenésével a gyakorlati életben, az immanens síkban is jószándékot áraszt, a jóságot, a megbékülést, a megenyhülést, tehát áldást hozó szerepe van. Az emberek nemesebbé, jobbakká válnak, láttán a többiekben valamiféle belső önmagukra ismerés következik be, elfeledkeznek a kicsinyes hétköznapi gondokról, összhangot teremt az emberek között, tehát valamiféle ideálnak, égi jelenségnek a földre jöveteléről van szó. Az ittnak és az ottnak, az immanens és transzcendens világnak a szerves összekapcsolódása, valamilyen nem véletlen, hanem a művészi világnézetből, a művészi szándékból adódó tendencia megvalósulása figyelhető meg. Ennek a motívumnak a parafázisát vélem fölfedezni az említett *Anyegin*-részletben, amelyben Tatjana megjelenése a korábban sivárnak, lélektelennek, embertelennek és reménytelennek látszó nagyvilágra a Dante Beatricéjével analóg hatást gyakorol.

Rendkívül érdekes, hogy ez a leírás fosztóképzőket alkalmaz, vagyis a hősnő bizonyos, egyébként jelen lévő, egyébként föltételezett tulajdonságok híján van, és természetességével az érintetlen hagyományt, a dajakjától örökölt tisztaságot reprezentálja ebben a világban. Hatására az emberek természetesebbé, jóindulatúbbá, valahogy jólneveltebbé válnak. Olyan megtisztító hatást gyakorol rájuk, mint egy természeti jelenség vagy műalkotás.

Az a módszer, amelyet Puskin az első fejezetben Petrarcanak tulajdonít, és amelyet egyben bírál, elutasít, leegyszerűsíti a petrarcai művészetet. A Dantéra jellemző és Puskinnal annyira rokon ontologikus szemlélet ugyanis Petrarcanál szintén megtalálható. Hiszen mint ismert, a *Daloskönyv* 172. szonettjében, vagyis a Donna Laura halálát követő szonettekben a hangvétel megváltozik. Ettől kezdve a lírai párbeszéd az égi és a földi alakok párbeszédévé válik, valamiféle megigazulás, valamiféle rendeződés, olyan harmóniának a teremtése hatja át, amelyet Dante esetében a *Vita Nuova*-ban, illetve a *Pokol* 29. énekétől kezdve találunk. Amikor az élők sorából elköltözött Beatrice megjelenik, és szemrehányásokkal illeti Dantét, akkor kiderül, hogy Beatrice azért készítette elő ezt az egész transzcendens utazást, hogy a költő lássa a bűnöket, lássa a világban érvényesülő ontologikus rendet, hogy tapasztalja meg anak érvényességét, egyszerűen kiderül, hogy Dante művét föltétlenül áthatja az ontologikus szemlélet, az itteni világ és a túlvilág kölcsönviszonyának az érvényessége, az alkotó az emberi életet eleve ebben a kettősségben képzei el. Ezt a szemléletet Petrarca *Daloskönyvében* is fel lehet fedezni.

Boccaccióról az ontologikus szemlélet közössége miatt nem merészség Puskin kapcsán beszélni. Egyébként a *Dekameron* szabados, reneszánsz szemlélete Puskitól nem állt távol, a diákos, csínyekre hajlamos, egyáltalán nem aszkétikus szellem korai verseitől kezdve jelen van életművében a *Gabrieliáda* című versben vagy a *Nulin gróf* című verses elbeszélésben. A lényeg azonban nem ez, hanem az, hogy Petrarcatól és Dantétól eltérően Boccaccio vonatkozásában nem találhatók a fentebb megfigyelt eltérések, utalások, itt valamiféle analógiáról van szó, amelynek kifejtését kísérelem meg az alábbiakban.

Puskin az újkor szellemét a legtökéletesebben kifejező alkotónak a kortársak közül nem Byront tartotta, hanem a *Faust* szerzőjét, Goethét, amint erre több helyen is utal. Faust alakjában az igazságot kereső, az egyetemes ember az immanencia, a civilizáció síkján az élet kizárólagos berendezőjévé, a mérnöki tudomány, a matematika alkalmazójává válik, és közben lemond az igazság kereséséről, a transzcendenciáról, a kultúráról. A fausti ember problémáját elemző Spengler *A Nyugat alkonyában* és az ő nyomán Bergyajev (lásd *Faust*

halál előtti gondolatai című tanulmányát) ezt, a kultúrától a civilizációhoz vezető utat, a földi élet kizárólagosságát valló gondolkodást nevezi Európa alkonyának. A maga korában Puskin erre érez rá, ezt a gondolatot fedezi fel Goethénél, és ez óriási jelentőségű, hiszen sokkal nehezebb volt abban a pillanatban mérni fel Goethe jelentőségét, mint száz évvel később. A Goethe által megragadott jelenség kezdeti stádiuma fedezhető fel a középkor és az újkor határán, a trecento három nagy alkotójának életművében is. Az ontologikus szemlélet teszi lehetővé ennek a jelenségnek a megragadását. Az embernek kultúrája, a hivatása, a vallása, a lelke szerinti élete itt a földön mint természetes igény a trecento alkotók közül a legdöbbenetesebb erővel talán a válság jelenségére öszpontosító Boccacciónál figyelhető meg.

A *Dekameron*, mint ismeretes, az 1348-as firenzei pestis leírásával kezdődik. A járvány fizikai jelenségeinek leírásain túl szimbolikusan azt a szellemi-kulturális, ontológiai válságot is megjeleníti, amelynek megélése az erkölcsi világrend megingásában nyilvánul meg, illetve az élet értelmének elvesztésével azonosítható. A *Dekameron* első elbeszélésében ezt olvashatjuk: "Az Isten fia üdvösséges megtestesülésének immár 1348. esztendejét írták, midőn jeles Firenze városában, amely szépségével felülmúlja mind a többi itáliai városokat, kiütött a halálos pestis, melyet az égitegek hatalma vagy Istennek bűnös cselekedeteinkért érzett igazságos haragja zúdított a halandókra, hogy észre térítsen bennünket... Körülbelül a mondott esztendő tavaszának elején kezdettek mutatkozni a pestis fájdalmas pusztításai, mégpedig elképesztő módon. És nem olyképpen jelentkezett, mint Keleten, hol a kikerülhetetlen halálnak nyilvánvaló jele az volt, ha valakinek megeredt az orra vére; hanem a kezdetén: férfiaknál, nőknél egyaránt, a lágyékukon vagy a hónuk alatt bizonyos daganatok támadtak, amelyek néha akkorára nőttek, mint egy rendes alma, néha akkorára, mint egy tojás, vagyis voltak nagyobbak, voltak kisebbek, amelyeket a nép 'búb'-nak nevezett. És a testnek ama fentmondott két részéből kezdett e mondott búb hamaridő múltán kiütni, és kibukkanni a testnek minden egyéb részén is egyformán; és ennek utána kezdett a mondott betegségnek minéműsége fekete vagy kékesfekete foltokra változni, melyek a karokon, a combokon és a testnek minden egyéb részén feltűnedeztek sok embernél; némelyiknél nagyok voltak és ritkák, másoknál kicsinyek és sűrűk. És valamint kezdetben a búb volt és maradt biztos jele a bekövetkezendő halálnak, akként most e foltok a jelei mindazoknak, akiket megleptek."

A továbbiakban, a betegség gyógyíthatatlanságának és döbbenetes fertőző erejének expresszív erejű megjelenítése után a korábban már említett erkölcsi válság motívumára szeretnénk most rámutatni, illetve rá példákat hozni. "És városunknak ebben a szörnyű balsorsában és nyomorúságában az isteni és emberi törvények jeles tisztessége szinte összeomlott és semmivé lett... ennek miatta kinek-kinek szabad volt a vásár: azt cselekedhette, amire éppen kedve szottyant." Itt különböző pótcselekvések, különböző "megoldások", különböző menekülési stratégiák leírása következik. Vannak akik a középszent választják, ki pedig az evésbe-ivásba, dőzsölésbe, dalolásba, tréfába, szabadságba menekül. Mindez a puskinsi *Lakoma pestis idején* című kisdrámára emlékeztet. Mások különböző füvekkel, azok szagoltatásával próbálnak menekülni a veszély elől. "Voltak, akik szívtelenül érzéketlenek voltak, és nem törődtek semmi mással, csak magukkal, férfiak és nők sokan elhagyták a városukat, házukat, hivatalukat, rokonságukat, vagyonukat, és ha nem idegenbe, akkor a maguk falusi birtokára költöztek, mintha bizony Istennek haragja, mely a pestissel büntette az emberek gonoszságát, nem érte volna utól őket akárhol." Az erkölcsi rend megrendüléséről van szó

a továbbiakban is: "... az egyik polgár irtózáttal elkerülte a másikat, és szinte senki nem törődött a szomszédjával... e borzalom nyomán oly irtózat támadott a férfiak és a nők lelkében, hogy a testvér elhagyta a testvérét, a nagybácsi unokaöccsét, a nővér a bátyját, gyakran a feleség a férjét, az atyák és anyák a gyermekeiket irtóztak meglátogatni és ápolni, mintha nem is tulajdon gyermekeik lettek volna."

Az egykor érvényes kötelékek, szabályok mind megszűnnek ebben a megpróbáltatásban. Változás, kiüresedés tapasztalható a temetkezési szokásokban is. Lényegében ez a válság az ember és ember közötti viszony megszakadásában tapasztalható. "Sőt a dolog odáig fajult, hogy csak annyit törődtek az emberekkel, akik meghaltak, mint manapság a kecskékkel." Az ontológiai bizonyosság elvesztése, mint a leírásból kiderül, az embereket állattá változtatja. Ez a viselkedés általánosan uralkodóvá válik, a városra, falura egyaránt érvényes lesz, a paraszton, a kolostorok lakóin, az egyház képviselőin egyaránt eluralkodik. A parasztokról a következőket írja: "Egyformán pusztultak, nem is emberek, hanem állatok módjára, mert hogy orvos nem törődött velük, ápoló nem gondozta őket. Ennek okáért ők is szokásokat vettek fel, mint a városiak, vagyonukkal, munkájukkal semmit nem törődtek; sőt ahelyett, hogy barmaikat, földjeiknek és múltbéli fáradtságos munkájuknak reménybeli gyümölcsét istápolták volna, mindenáron azon mesterkedtek, hogy mindent felemésszenek, mi csak kezük ügyébe esett, mintha minden napon, melyre felvirradtak, a halált várták volna." Amikor tehát az ember elveszti azt a vezérlést, amely az ontologikus rendben érvényes volt, akkor élete értelmetlenné válik, és ő maga valamiféle mindent felhabzsoló, vegetáló lényre torzul. A papokról a következőket írja: "És megtudtam, hogy azok, akik még itt vannak, egyáltalán nem tesznek különbséget a tisztességes és becstelen dolgok között, egyedül és társaságban éjjel-nappal azt művelik, amire éppen vágyuk hajtja őket, ami a legnagyobb élvezetet szerzi nekik, mégpedig nemcsak a világi emberek, hanem a zárt kolostorok lakói is, mivelhogy fejükbe veszik, hogy ami másoknak nem tilos, az nekik is szabad, megszegik a törvényeknek tartozó engedelmisséget, testi gyönyörűségbe vetik magukat, kicsapongásra és dőzsölésre adják fejuket, abban a hitben, hogy eképpen megmenekednek. És ha ez így van, márpedig nyilvánvaló, hogy így van, akkor mit keresünk mi itt, mire vágyunk, mért vagyunk restebbek és lanyhábbak egészségünk iránt, mint a város mindegyik lakosa?"

Ez az okoskodás tehát, a világrendnek ez a megrendülése kizárólagosan az immans, gyakorlati helyzetből kiinduló okoskodás, amelyből nyilvánvalóan nincsen kiút. Ismeretes, hogy a *Dekameron* hét hölgynek és a három fiatalembernek a pestis sújtotta Firenzéből menekülését követően egy távoleső vidéken töltött tíz napját meséli el, pontosabban a tíz nap alatt előadott elbeszéléseknek a gyűjteménye. Az első tíz nap novelláit nem véletlenül pontosan ez a szabadosság, ez a belső orientálatlanság jellemzi, amikor a hirtelen jött, váratlanul beköszöntött, szabályozatlan, korlátok nélküli állapot szabadsága uralkodik el, amikor összekeveredik az itt és most, ez a világ és a túlvilág, a bűnös cselekedet az üdvös cselekedettel, az erkölcsileg elítélendő az erkölcsileg elismerhető szemponttal. Az első novella címe ezt nagyon találóan visszaadja: "Ser Cepparello hamis gyónással becsap egy szent barátot, és meghal; halála után pedig szentnek tisztelik, holott életében igen gonosz ember volt, és szent Ciappellettonak nevezik." Az önmagával meghasonlott világról tanúskodik a második novella is, amelynek címe: "A zsidó Ábrahám, Giannotto di Civigní ösztönzésére elmegy a római udvarba; mikor pedig ottan látja a papok gonoszságát, visszatér Párizsba, és megkeresztelkedik." Vagy például az első nap negyedik novellája: "Egy barát,

ki fölöttébb súlyos büntetést érdemlő bűnbe esett, ügyesen megmenekül a büntetéstől, szemére vetvén az apátúrnak ugyanazon bűnt.

Amikor is az emberi viselkedés, az emberi teljesítmény mércéje kizárólagosan az immanens létezés szférájában megnyilvánuló talpraesett, ügyes "odüsszeuszi" leleményesség és agyafúrt észjárás, a másik ember fölébe kerekedés szempontja lenne. Mintha ez a machiavellisztikus hangoltság dominálna az első nap elbeszéléseiben.

A *Dekameron*ról szóló tanulmányok általában az elbeszélésekről szólnak. Ezek a tanulmányok a már említett, Puskin könyvtárában is fellelhető Ginguené és Sismondi tanulmányokkal együtt megjegyzik ugyan az elbeszélésekben ábrázolt világ fokozatos emelkedését, az elbeszélések fokozatos morális öntisztulását az első elbeszéléstől a tizedik nap elbeszéléseig, amikor is a lovagság, a fennkölt emberi cselekedetek világáról van szó, arról, hogy az igazi emberi nagyság a lélek nemessége, amint az Danténál és őt megelőzően a dolce stíl nuovo esetében volt, és mintha Boccaccio elbeszélései is ehhez az értékrendhez igazodnának.

A magam részéről arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy az elbeszélések eszmisége nem fokozatosan emelkedik a tizedik nap elbeszéléseihez, amikor végül is az első nap brutális egoizmusa, gyarló, kicsinyes cselekedetei után a nagyság, az emelkedettség és nemeslelkűség, az önmaga érdekein felülemelkedni tudó gondolkodás példáit láthatjuk a lovaghősökben, amilyen például Károly király vagy aragóniai Péter, hanem az emelkedés kettes lépésben történik: az első nap elbeszéléseitől az ötödik nap elbeszéléseiig bezárólag, amikor a sólymát feláldozó lovag esetében analógiáját tapasztaljuk a később bekövetkezett emelkedésnek, majd pedig a hatodik naptól a tizedikig, amelyben ez a mozgás nyilvánvalóan felerősödik. Véleményem szerint az elbeszéléseket követő lírai betétversek erősítik föl az átalakulást. Az első nap elbeszéléseit követő vers nem véletlenül egy önmagába szerelmes, egoista ember vallomását adja. Ezekről a versekről azt kell tudni, hogy zenei motívumsorokként tükrözik az eltelt nap élményét, hangulatát, és Muszorgszkij *Egy kiállítás képei* című műve sétateleneteinek, átvezetőmotívumának analógiájára tükröződik benne a következő nap karaszterikuma is. "Úgy eltelt saját gyönyörűségem, / Hogy más szépség után / Nem áhítok már, s vonzását nem érzem, / Ha a tükörbe nézek, ott találom / A boldogságot, mely betölti a lelkem, / És már sem új eset, sem régi álom / Meg nem rabol e kedvteléstől engem. / Mert tárgyon, ennél ígézetesebben / Csügghetnék-e talán, / Hogy így lüktessen tőle szívverésem? / Nem hagy cserben e kéj, sőt, valahányszor / Vigasztalómul bennem vágya támad, / Oly édes örömet fakaszt és ápol..." Tehát valamiféle önmagába zárt steril világ, amelynek az élménye, kizárólagos tárgya önmaga körén belül van. Nem transzcendálja önmaga szűkös világát.

A második nap elbeszéléseiben a cím szerint "oly emberekről mondanak történeteket, akik különb-különbféle sorscsapások után, holott már nem is remélték, szerencsés véget érnek." Az előző naphoz hasonlóan itt is olyan emberekről van szó, akik az immanens világban jól tudják érvényesíteni érdekeiket, jól tudnak érvényesülni az emberek között, gyakorlatiasak, és valamilyen módon kikeverednek az élet véletlenei által előidézett bajokból. Itt az életnek is része van a hősök szerencséjében, az nem kizárólagosan az ő érdemük, nem csupán tőlük függ sorsuk, mintegy az élet is kiegyenlíti, semlegesíti azt a veszélyt, amely rájuk leselkedik. Erre utal például az első novella címe: "Martellino, ki nyomoréknak tettei magát, úgy tesz, mintha Szent Arrigo holtesténél meggyógyulna, de minek utána turpissága kiderül, megverik, azután elfogják, és ámbár már-már ama veszedelembé keveredik, hogy

felkötik, végezetül megmenekül." A második novellában: "Rinaldo d'Asti, akit kirabolnak, Castel Guiglielmóba érkezik, és szállást nyer valamilyen özvegyasszonynál, s minek utána kára megtérül, épségben és egészségben megtér otthonába."

Rendkívül érdekes a ciklust záró vers kiegyensúlyozó szerepe: a földi boldogulás s az égi transzcendencia közötti közvetítés. Itt mintha a földi boldogság kapcsolatba hozható lenne az égi boldogsággal, az égi boldogság mintegy a hűség, a hit, a bizalom, a földi életben tanúsított állhatatosság következménye. "Melyik hölgy énekeljen, hogyha én nem, / Hogy megtaláltam földi üdvösségem? / Jöjj hát, boldogságom szerzője, Ámor, / S kútfője minden üdvnek és reménynek, / Daloljunk most mi ketten, / De nem sóvárgásról, vágyakozásról, / Melyek múltán, lám édes öröm éltet, / De lángokról, melyekben / Égvén, parázslók, s élek önfeledten, / S imádlak téged, kedves istenségem! / Szemem elé, Ámor, te állítottad / Már első nap, midőn tüzedbe léptem, / Azt a dicső leventét, / Kinél szebbet, izzóbbat, bájosabbat / A földön nem találnék semmiképpen, Hiába is keresnék: / Ettől gyúltam ki úgy, hogy most szeretnék / Uram, veled dalolni Róla szépen. /

Az, hogy legfőbb üdvöm ebben találok,
Ahogy én szeretem, éppúgy szeressen:
Mind a te műved, Ámor
Mert bírtam már szerelmem evilágon,
S remélem, békességem lesz a mennyben,
A hűség jóvoltából,
Mely hozzá fűz — az Úr, ki szent honából
Látja mindezt, tán megengedi nékem.

Tehát az égi és a földi boldogság, a transzcendencia és az immanencia összhangjának spon-tán kialakulásába vetett bizalom szervezi a verset.

Igen érdekes összefüggés figyelhető meg e költemény és a tizedik napot záró vers között. Mindkét esetben a hűség motívuma szerepel. Ebben a versben a hűség jutalma transzcendens vonatkozást nyer, amely a most záruló nap hányatottságát, megpróbáltatásait egyensúlyozza ki. A tizedik nap emelkedettségét és emberi harmóniát prezentáló elbeszéléseit úgy egyensúlyozza ki az említett vers, hogy az elbeszélések hűségmotívumával most meglepő módon a féltékenység motívumát állítja szembe olyan céllal, hogy annak esetleges édeskességét, sziruposságát enyhítse, kiegyenlítse. A tizedik nap emelkedett történeteit követően ezt a teljes boldogságot valamiféle nagyon is emberhez tartozó esendő aggodalommal, boldogsága féltésével árnyalja be.

A *Dekameron* harmadik napjának az elbeszélései is az előző naphoz hasonlóan a gyakorlati szférában, az immanenciában ügyességükkel, leleményességükkel, gyakorlatiasságukkal jól érvényesülni tudó emberek történeteit mesélik el. A harmadik nap alcíme a következőképpen hangzik: "Végződik a Dekameron második napja, kezdődik a harmadik, melyen Neifile uralkodása alatt oly emberekről folyik a szó, kik valamely fölöttébb kíváncsi dolgot ügyességükkel megnyertek, avagy visszaszereztek, mit elvesztettek." Néhány elbeszélés címe, amely jól jelzi ezt a tartalmat: "Massetto da Lamporecchio némának tettei magát, s kertésznek áll valamely apácakolostorba; az apácák pedig mind versengenek abban, hogy véle háljanak". A második novella címe: "Valamely csatlós Agilulf király feleségével szeretkezik, mit is Agilulf észrevesz, de nem szól: megleli a tettet és megnyírja; a meg-

nyírt ember mind a többieket megnyírja, s eképpen kimenekül a csávából." A harmadik novella: "Valamely hölgy szerelmes egy ifjúba, és tiszta lelkiismeretet színlélvén, gyónás örve alatt rávisz egy szigorú erkölcsű barátot, hogy tudtán kívül kezére járjon gerjedelme teljes-tökéletes kielégítésében". Vagy ugyanezen nap nyolcadik novellájának címe: "Ferendó bevesz bizonyos port, mire halott gyanánt eltemetik, az apátúr pedig, ki feleségével enyeleg, kiveszi őt sírjából, börtönbe veti, és elhitei vele, hogy a tisztítóhelyen van, minek utána pedig feltámad, feleségének az apátúrtól született fiát miként tulajdon gyermekét neveli fel". A kilencedik novella: "Giletta di Nerbona meggyógyítja Franciaország királyának sipolyát: férjéül kéri Betramo di Rossiglionét, ki akarata ellenére feleségül veszi őt, s mérgében Fierenzébe megy, hol is valamely leányka után settenkedik, de annak képében Giletta hál véle; minek utána pedig két fia születik tőle, megszereti és megtartja felesége gyanánt". A harmadik napot záró költemény, az úgynevezett betétvers a következőképpen viszonyul az aznap elhangzott elbeszélések tartalmához: a novella, mint tudjuk, valamiféle ügyesség révén való érvényesülés eseményeit mondja el, a betétvers pedig mintha arról szólna, hogy az ügyesség nem boldogít. Az e világon elért sikerek, előnyök valahogy nem tudják kielégíteni az igazi emberség követelményeit, és az adott betétvers tulajdonképpen erről szól, pontosabban a betétvers a gyakorlati szempont kizárólagos érvényesítésének a végső értelmetlenségét, a szükségképpen bekövetkező csalódást ábrázolja. Első pillantásra ez a betétvers a boldogtalan, csalódott, kielégítetlen szerelem dala, de a csalódás mintha arról szólna, hogy egy fél-resiklott, rossz program szerint megvalósított élet következtetéseit vonja le a szerző a versben. A első sorai egy viszonzatlan, boldogtalan szerelemről beszélnek:

Nincs oly vigasztalan,
Mint én, ki szerelemtől
Sóhajtozom hiába, szakadatlan!

A költemény második versszaka bizonyos értelemben az első napot záró, az egoizmust megjelenítő betétversre emlékeztet, hiszen itt is egy leányzó szépségének az állításáról, problémátlan elismeréséről van szó, de különbözik tőle nemcsak a vers menetében, hanem más momentumokban is. Pedig ez az ön maga által felismert, elismert szépség nem kimondottan egoista, individualista értelmű, hanem bizonyos transzcendens vonatkozásai vannak. A benne fölfedezhető transzcendens vonatkozás hasonlítható Assisi Szent Ferenc *Naphimnuszához* is, ahol a földi tárgyban, minden földi teremtményben való elmerülés, azok elismerése, tehát minden földi teremtmény szeretete azért is szükségszerű, mert hiszen Isten teremtménye, mint a Hold, a Nap, az égitestek, az állatok és még a halál is az Isten rendeléséből kapcsolódik az emberi élethez. Idézem ezt a második versszakot:

Ó, mozgatója égnek, csillagoknak
Ki önnön örömére
Teremtette szépnek, pajkosnak, csinosnak,
Hogy földi értelem is lássa végre
Némi jelét a roppant
Szépségnek, mely örök a közelébe;
De mégse vesznek észre,
Az oktalan halandók,
S vigasztalan sorvadhatok magamban.

Eddig tehát a lírai én önnön szépségének elismerése és az a transzcendens vonatkozás, amely a továbbiakban kibontakozik, illetve átalakul, más vonatkozásban a betétvers további részében ismét felbukkan. Egy meg nem valósult korábbi szerelemről beszél a vers előadója, amely a vers szövege szerint boldog szerelemnek ígérkezett, és amely kudarcának a magyar fordításból kideríthetetlen módon a szeretett férfi halála az oka, illetve az a bizonyos csábítás, a dologi világ kísértésére, a benne való önértékesítés lehetőségére adott rossz válasz. Erről a szerelemről a harmadik versszakban így ír:

Volt hajdan valakim, leánykoromban:
Kedves valék szívének,
Csókolgatott, ölelgetett mohóan,
Szemem fényétől boldog tűzben égett,
S ... a szép idő, múltóban,
Adott is akkor sok gyönyörűséget:
Én e derék legénynek
Szántam magam örökre;
Ma is őt gyászolom, ágrólszakadtan.

A következő versszakban történik a váltás. Egy előkelő, gazdag, sikeres embernek a felbukkanása, amely a szíve vágyához, a transzcendenciához igazodó szívbeli igazsághoz való hűtlenségnek az oka lehetett.

Aztán nagy gangosan egy nemes ember
Állt délcegen elébem,
Kérkedvén úri ranggal, érdemekkel.
Most is ez tart rabul féltő dühében,
Gyötör vad szerelemmel.
Innen való az én kétségbeesésem:
Rémülten ismerem fel,
Hogy én, sokak javára
Terejtett szépség, egy mellé ragadtam.

Átkozom is ezerszer balgaságom
Amért asszony-ruháért
Igent mondék, s visszatekintve látom,
A bánatból, melyet a sors rám mért,
Régi boldog világom,
Amelyet vissza már hiába várnék.
Gyász nép volt az a nász nép!
Haltam volna meg inkább,
Mintsem fejem ilyen dologra adjam.

Ennek a két versszaknak, amely a nő balgaságának történetét mondja el, ez a sikeres házasság, ez a gazdagság, a földi hatalmassághoz kapcsolódás mintegy az emberi szépség eltékozlásaként értelmeződik. Az utolsó versszakban félreérthetetlenül kiderül, hogy a szépség iránti áhítatnak nyilvánvalóan transzcendens vonatkozása is van. Így záródik a vers:

Ó, drága, hű szerelmem, kivel akkor
Elégedett lehettem,
S ki már az Úr előtt állsz: a magasból
Tekints le kegyesen, és szánj meg engem,
Ki soha-soha attól,
Hogy másé lett, szerelmed nem feledtem:
Tedd, hogy életre keljen
A láng, mely benned égett,
S kérd az Urat, hogy én is visszakapjam.

Az immanenciában, a gyakorlatban a földi létezés prózaiságában, a gyarló hívságaiban kisziklott élet helyrehozatala ebben a transzcendens vonatkozásban keresi azt a kapcsolatot, amelynek a vágya, az újraélesztése, s amely értéknek újbóli megtapasztalása ebben a két világot összekapcsoló viszonylatban lehetséges. Rendkívül fontos a vers után következő néhány sor is, amelyből izgalmas puskinai utalásokat olvashatunk ki: "Ezzel Laurette befejezte dalát, melyre mindenki jól figyelt, s amelyet mindenki másképpen értelmezett, és voltak kik milánói módra értették, tudniillik, hogy jobb egy kövér disznó, mint egy szép kis vászon-cseléd, mások magasztosabban, helyesebben és igazabban fogták fel, miről azonban most nincs helyén szólanom."

A műalkotás, amely bizonyos auditorium előtt elhangzik, és a költemény értelmezése, amely Boccaccio művében kérdéssé válik, igen figyelemre méltó jelenség. A mű a műben jellegzetes puskinai témáját vélem itt felfedezni, amely az *Egyiptomi éjszakák* című elbeszélésben is megfigyelhető. Nagyvilági társaságban elhangzó műalkotásra különböző társasági, illetve tudományos reakciókat hallunk. A mű maga és rá reagálás egészen más kategóriába tartozik. Ez Puskinnak azzal a poétikai elvével kapcsolatos, amelyről a korábbiakban már szó volt, s amely explicit formában az *Anyegin* első fejezetének 29. strófájában hangzik el első ízben, nevezetesen a költő és a tömeg ellentétének a kérdése, amely a költőnek valamiféle arisztokratikus emelkedettséget, kizárólagos költői befogadóképességet tulajdonít. Erről van szó az *Egyiptomi éjszakák* című elbeszélésben, illetve félreértés formájában az *Anyegin* 8. fejezetében található, a főhős alakjára vonatkozó interpretációkban, amelyek a visszatérő Anyegin az írói szándéktól egészen eltérő módon értelmezik.

A korábban, a harmadik napi ciklust záró betétvers kapcsán elmondottakhoz annyit szeretnék most hozzátenni, hogy a föltételezett Szent Ferenc-féle értelmezés mellett, amelyben a lírai hős véleménye szerint a teremtés tökéletességére utalás fedezhető fel a benne magában megtestesülő szépségben, és az attól el nem választható egoizmusnak, önelégültségnek a motívumán kívül meg kell említeni még azt a momentumot is, amelyet Dante, illetve Petrarca művészetében is fölfedezhetünk. Például a korábban már említett *Isteni Színjáték Purgatóriumának* 29. énekében visszatérő Beatrice a Dante e világi kihívások iránti hajlandósága miatt tesz szemrehányást a költőnek, mert a testi szépséget a földi, a múltó, az immanenciában kiteljesedő volta ellenére előtérbe helyezte (bizonyos értelmezési fogyaté-

kosságok miatt) az égi lényeggel szemben. Korábbi műveiben ezt Dante valamiképpen kiegyensúlyozza, az égi, transzcendens szépség jelenségeként fogja fel például *Az új életben* az imádott lényt, de ugyanez a momentum megtalálható a Donna Laura halála után írt Petrarca-sonettekben is. Hasonló kapcsolódásról, a két világ kapcsolatáról Puskin műveiben is szó van. Így például a *Zaklinanyije* című versben, valamint a *Ruszalka* és természetesen a *Lakoma pestis idején* című kisdrámákban a főhősnek, Walsinghamnak az elhalálozott Matilde iránti érzéseiben. Ez szervesen kapcsolódik az előbb említett trecentos olasz irodalmi vonatkozások mellett más korabeli nyugat-európai megoldásokhoz is, nevezetesen a Zsukovszkij által *Golosz sz togo szveta* címmel zseniálisan lefordított Schiller-vershez, amelyben Zsukovszkij — Puskin által mélyen és pontosan elemzett tulajdonsága alapján — megteremti azt a harmóniát, amely az immanens élet elviselhetővé tételéhez nélkülözhetetlen.

Tehát az éppen idézett betétvers gondolatmenete úgy is összefoglalható: eltekintve attól, hogy az első versszaknak megvan az önállító, önfelértékelő mozzanata, individualista árnyalata, az egész verset áthatja annak a gondolata is, hogy a szépség aprópénzre váltása, úgynevezett realizálása, áruba bocsátása ebben a kizárólagos földi síkban megengedhetetlen. Az a bizonyos mozzanat a korábban lehetséges, de elszalasztott kapcsolatot próbálja realizálni, és hamisnak, tévesnek bizonyul. Elmúlik a szerelem, értéktelenné bizonyul a második döntés, de az első srtófának ezt az önhittnek mondható, önelégült, önnön szépségben tetszelgő lírai énjét úgy is lehet értelmezni, hogy ezt a szépséget, ezt az első látásra értelmetlen, immanens adottságot nem lehet csak immanensen szemlélni, benne a transzcendens teljességre utalás van. Annak a tudata, bizonyossága hatja át az egész verset, hogy az ember visszatalálása önmagához valahogy, önmaga transzcendens lényének, kapcsolatainak, a világgal, a másik emberrel való kapcsolatának valami megfoghatatlan, az immanens dolgok között nem teljes mértékben realizálható mivoltában lehetséges.

A negyedik és ötödik nap novellaciklusa szervesen kapcsolódik egymáshoz. A negyedik nap bevezető alcíme mondja: "Végződik a Dekameron, és kezdődik a negyedik, melyen Filostrato uralkodása alatt oly emberekről folyik a szó, kiknek szerelme szerencsétlen végre jutott." Az ötödik nap általános bevezetőjében pedig a következő általános címet olvashatjuk: "Végződik a Dekameron negyedik napja: kezdődik az ötödik, melyen Fiammetta uralkodása alatt oly szerelmesekről leszen szó, kik kemény és siralmas megpróbáltatások után megnyerték boldogságukat." A két elbeszélésciklust azonban nemcsak a szerencsétlen, illetve boldog szerelem különböző hangvételű, különböző értékelésű elbeszéléseinek az ellentéte kapcsolja össze. Tudniillik a negyedik napi elbeszélések között is van egy olyan, amelyben a nemeslelkűségnek, tiszta vonzalomnak az ábrázolását adja Boccaccio. A kilencedik novella alcíme a következőképpen hangzik: "Guiglielmo Rossiglione úr megégeti feleségével Guiglielmo Guardastagno úr szívét, kit az asszony szeretett, ő maga pedig meggyilkolt; mikor az asszony ezt megtudja, az ablakból a mélységbe veti magát és szörnyethal, és szerelmesével együtt temetik el." Az elbeszélést záró sorok nem véletlenül ezt a megható, szép szerelmet megéneklő versekről szólnak: "Miért is Guiglielmo Guardastagno úr várának népe s mind a hölgy várának népe is keserves gyásszal és siránkozással összeszedte a két holttestemet, s a hölgy kastélyának a templomában egy sírba temette mind a kettőt, főléljük pedig verseket írtak, melyek elmondják, kik vannak abban eltemetve, s mi volt az oka haláloknak." Az idézett történet egy tragikus önfeláldozó szerelem történetét mondja el, érzésem szerint itt folytatódik az előző napi versbetétnek az emelkedettsége, annak a motívumnak az interpretálható, a kiválasztottak által érthető jelentése, emelkedettsége, amely

mintegy előre jelzi ennek a novellának a megjelenését. Mint a negyedik nap elbeszélései általában, a negyedik napi ciklust záró betétvers is a csalódott szerelemről szól, a kiábrándultságról, a halálvágyról, és nem idegen tőle a transzcendencia árnyalata sem. A csalódások, a megpróbáltatások előli menekülés lehetősége a halál és a halál általi más kikötőbe jutás, ahol valami békesség vár a hősre:

Ráébredvén, hogy álnokul kijátszott,
S hogy az, ki volt egyedül reményem,
Cserbenhagyott, beláttam...

...

Hogy mily vigasztalan e kín s kegyetlen,
Uram, érezheted: oly fájdalommal
Panaszolom tenéked.
Mondom, oly szörnyen s iszonyúan éget,
Hogy a halált várom bizodalommal.
Várom, Uram, szünetlen,
Hogy végre már kietlen
Sorsom lezárja egy áldott ütéssel,
S oda vigyen, hová e kín nem ér el.

...

Csalódtam, jaj! Elárul
Vígtság, öröm csalárdul.
Hadd töltse holtom azt örvendezéssel,
Ki már lobog új szerelem hevével.

Balladácskám, nem baj, ha nem találhat
Örömet benne valaki: nincs még egy,
Ki mint én, úgy dalolna!
Csak egy kérésem volna:
Keresd meg Ámort s hadd sírja ez ének,
Milyen keserű bánat
Jegyzett el a halálnak,
És kérd meg: jobb kikötőbe vivén el,
Áldjon meg engem örök békességgel.

Az ötödik nap elbeszéléseiben olyan szerelmekről van szó, amelyekben a szerelmesek elnyerik boldogságukat. Ez a negyedik és ötödik nap elbeszéléseit záró betétversben is tükröződik, amennyiben mindkettő jelen van Ámor, pontosabban a közvetlenül megszólított Ámor. A negyedik versben ezt olvashatjuk: "Sírásom bizonyítja: / Valahányszor a szív nyilallik okkal, / Ámort csapták be rút fondorlatokkal. / Ámor! Midőn becsempészted szívembe / Azt, akiért hitemtől megraboltam / Sóhajtozom, hiába ..." Ámor nem közvetítő, nem harmóniát hoz az embereknek, a lírai konfliktus résztvevőinek, hanem egyik számára keserűséget, a másik számára vélhető boldogságot, de más viszonylatban. Az ötödik napot záró vers esetében Ámor szintén megszólított, de közvetítőként és nagy elvárások föltétele-

zett teljesítőként jelenik meg, reményteli és bizalomteli hozzáfordulás címzettje. Így kezdődik az ötödik napot záró betétvers: "A tünde ragyogás, mely / Ott izzik, Ámor, szerelmem szemében, / Mindkettőtök rabjává tett egészen... Imígy lettém tiéd hát, drága gazdám, / S engedelmes szolgálóként várva-várom / Kegyelmező hatalmad." Az előző vers boldogtalan, kiábrándult, csalódott szerelmesétől eltérő hangon, reménykedően fordul Ámorhoz, vagyis a szerelem beteljesedését Ámor közvetítő tevékenységétől, jótékony közreműködésének az eredményétől várja: "Ezért kérlek hát, én uram s reményem, / Közöld s éreztesd véle valamelyest / Szolgálatomra lángod: / Hadd tudja meg, hogy lángjaid tüzeben / Életem lassan elvesz. / Ő, légy hozzám kegyelmes, / S tiszted szerint ajánlj be néki szépen, / S hozd végre már magaddal őt elébem!"

Ebben az elbeszélésciklusban is találhatunk a negyedikben már felsejlő emelkedett és igen magasrendű emberi érzésre példát. Ilyen az ötödik nap kilencedik elbeszélése, amelyben az emberi nagylelkűség örökérvényű példáját ábrázolja Boccaccio. Az elbeszélés címe: "Federigo degli Alberighi szerelmes, de nem nyer viszónyszerelmet, és az udvarlásban eltékozolja minden vagyonát, csupán egy sólyma marad; mivel pedig egyebe nincs, ezt találja fel ebédre hölgyének, ki meglátogatja; ki is mikor ezt megtudja, megenyhül irányában, feleségül megy hozzá, és gazdag emberré teszi". A *Dekameron*nak ez az ötödik napja, amely a mű első felét zárja, az előzőeknél harmonikusabb elbeszéléseket tartalmaz, egy megtisztultabb, emelkedettebb, reneszánsz élmény fejeződik ki bennük, úgy ahogyan ezt a záró betétvers is tükrözi. A szép, fennkölt emberi érzés szólal meg benne, az emberi öröm és fájdalom, a szerelem öröme, bánata, de emberi tisztasága jelen van az elbeszélésben. A Federigo degli Alberighi története pedig a nagylelkűség, a reneszánsz nagyvonalúság ezen ismert mintapéldája, ami a *Dekameron* első öt ciklusa felfelé ívelő vonulatának csúcspontja, itt éri el azt a tetőpontot, amely a mű második felében, tehát a hatodiktól a tizedik napig újabb menetet képez.

A hatodik napi elbeszélésektől kezdve újabb nekifutás következik, mint az előzőekben már szó volt róla, ahol is a hatodik napi talpraesettségtől, ügyességtől, leleményességtől, tehát már az előző rész elbeszéléseiben tükröződő immanens jól érvényesülés és magatartatlálás mintapéldáitól ismét a befejező, a tizedik napi történetek emelkedettségéhez vezet ez a mozgás, amely ritmusban, irányultságban, az értékvesztéstől az érték megnyilatkozásáig analóg mozgásokat fedezhetünk fel. Röviden ezek az elbeszélések úgy foglalhatók össze, hogy a hatodik nap negyedik elbeszélése, az ismert Chichibio és a daru története, majd a Cipolla testvér története egyaránt arról szól, hogy ügyességgel, rátermettséggel, talpraesettséggel a hősök kikeverednek a kalamajkából. A hetedik nap története az, hogy a feleség csal, a nyolcadik nap elbeszélését majd részletesebben is idézni fogom, szintén a csalásról van szó, valaki túljár a másik eszén. A kilencedik napon, a tetszés szerinti novellák sorában áll be változás, a király rendeletére valamilyen nagyszerű cselekedetet kell elmondani, és akkor következik be Károly király, illetve Péter király lovagi cselekedete. A hatodik nap elbeszéléseinek bevezető címe a következőképpen hangzik: "Végződik a Dekameron ötödik napja, kezdődik a hatodik, melyen Eliza uralkodása alatt oly emberekről folyik a szó, kik valamely talpraesett válasszal vagy gyors elhatározással megszabadultak valamely veszteségtől, veszedelemtől vagy megszégyenüléstől." Ilyen elbeszélés a negyedik novella, melynek címe "Chichibio, Currado Gianfigliazzinak szakácsa, talpraesett válaszával, mentegetődzvén Currado dühét kacagásra fordítja, s megmenekül a büntetéstől, mellyel Currado megfenyegette." Ismeretes, ez az elbeszélés arról szól, hogy Chichibio a daru combját megette, és

arra a kérdésre, hogy hány lába van a darunak, azt válaszolja, hogy a darvak egy lábon állnak. De amikor Currado rákiált a madarakra, azok kidugják másik lábukat, és elrepülnek. Chichibio azonban nem jön zavarba, azt mondja, a sült madárra is rá kellett volna kiáltani, s akkor kidugta volna a másik lábát. A hetedik novella alcíme: "Madonna Filippát a férje rajtakapja kedvesével; törvénybe idézi, de ottan az asszony talpraesett és mulatságos válaszával kimenti magát, s eléri, hogy a törvényt megváltoztatják." Az egyik legközismertebb Boccaccio-ne vella a hatodik napi tizedik novella, amelynek alcímét idézem: "Cipolla testvér megígéri bizonyos parasztoknak, hogy megmutatja nekik Gábiel arkangyal szárnyatollát; de mivel azoknak helyében széndarabokat lel, azt mondja, hogy ezek ama szénből valók, amelyen Szent Lőrincet megsütötték." Nyilvánvaló, hogy ez az elbeszélés is Cipolla testvér ügyességét, talpraesettségét ábrázolja.

Mint fentebb már mondtuk, a *Dekameron* szerkesztése két emelkedő irányú mozgásból összetevődő ciklusból áll. Két egymással analóg mozgást imitál a mű belső szerkesztése. Ezzel kapcsolatban pontosítást szeretnék tenni. A pestissel összefonódó értékrendszerbeli, ontológiai válságnak a hangulatát kifejező elbeszéléseket hasonló anyagból építkező, az áthatolhatatlan egoizmusról szóló vers követte. A hatodik napnak a szintén ügyeskedő, a gyakorlati életben, az immanens síkban jól érvényesülő hősökről szóló elbeszéléseket egy egészen más, mélyen átértzett, őszinte, boldogtalan szerelem elégikus hangvétellű dala zárja le, a viszonzatlan szerelem dala, és ez az emelkedett tisztaságról, a tisztán érzett bánat vállalásáról szól. Ez eltér az előző elbeszélések hangulatától. Az azonosságban olyan eltérés fedezhető fel, aminek jelentése van.

A kétszer öt napi elbeszélésciklus analóg mozgásában egy másik, rendkívül izgalmas különbséget is föl lehet fedezni. Ez a különbség szintén a hatodik napi elbeszélések befejezéséhez kapcsolódik, de egyben a hetedik napi elbeszélések témájához is, valamint a hatodik napot lezáró, most említett elégikus, kiábrándult, reménytelen szerelem dalát megfogalmazó betétvershez is. Pontosabban a betétvers előtt hangzik el, és a következő napi elbeszélés témáját kijelölő, a napot elnöklő királynak a címadásához kapcsolódik. Az új király, a következő nap királya, Dioneo amikor átveszi a koronát, egy a társaságban hallott szóbeszédre reagál: "Tiszteletre méltó hölgyeim! Annyi különböző szempontból beszéltünk már az emberek iparkodásáról, és sorsuk külön-külön fordulatairól, hogyha kevéssel ennek előtte Licisca asszony nem jött volna ide, ki nyelvelésével anyagot adott holnapi elbeszéléseinknek, bizonyosra veszem, hogy jó darabig kellett volna tönnöm fejemet, hogy alkalmas tárgyat találjak elbeszéléseink számára. Miként hallottátok, ő azt mondta, nem ismer olyan lányt, ki szűzen ment volna férjhez, és hozzátette, hogy nagyon jól tudja, hányszor és hogyan csalják meg az asszonyok férjüket. De mellőzzük mostan a dolognak első felét, hiszen az gyerekes beszéd; a másodikról azonban, úgy vélem, mulatságos volna elbeszéléseket mondani; annak okáért rendelem, hogy ha már Licisca asszony megadta a tárgyat, holnap oly asszonyokról legyen szó, kik akár szerelemből, akár azért, hogy a csávéból kimenedjenek, megcsalták férjüket, akár rájött az, akár nem."

Mint ismeretes, végül is ez lesz a hetedik nap elbeszéléseinek címe. Ezzel kapcsolatban néhány hölgy kéri, hogy változtassák meg a címet. Az ezzel kapcsolatos beszélgetés a társaság résztvevői között változást hoz a *Dekameron* eddigi menetében, olyan pozícióváltást, az irodalmi szint, az irodalmi hangvétel olyan új, emelkedett pozícióját vázolja fel, amely lényegi különbséget jelent az előző öt nap elbeszélései és a jelenlegi, a hatodiktól újból

kezdt elbeszélések szemléletében. Erre a király ugyanis ezt mondja: "Hölgyeim, én is éppoly jól tudom, mint ti, hogy mit rendeltem; és azzal, amit mondtatok, nem tudtok eltéríteni szándékomtól, mivel vélekedésem szerint mostanában olyan idők járnak, hogy mindenről szabad beszélniük férfiaknak és nőknek egyaránt, ahogy a tisztességtelen cselekedetektől óvakodnak. Hát nem tudjátok, hogy e mostani felfordult időben a bírák odahagyták ítélőszékeiket, mind az isteni, mind az emberi törvények elnémultak, s kinek-kinek korlátlan szabadsága vagyon, hogy úgy mentse életét, ahogyan tudja?" Azt szeretném megjegyezni ezzel kapcsolatban, hogy a mostani időkre, a mostani válságra utalás, amikor az előző törvények, az előző szabályok, az előző világrend megbomlott, azaz az értékek összekuszálódtak, az ontológiai bizonyosság elvesztésének arról a világáról van szó, amelyről az egész mű bevezetőjében szó van, és amelyről már beszéltünk. Itt viszont olyan dolog következik, amely a bevezetőhöz képest változást jelent. Mintha a mű első felében az értékvesztés a értékeket kereső hősök sorsának dierkt ábrázolásában tükröződött volna, itt pedig az élettel a művészt állítódik párhuzamba vagy szembe, és a hősök sorsa többnyire ebben a viszonylatban ábrázolódik, vagyis az életszerűségnek és az irodalmiságnak a megkülönböztetése figyelhető meg. Eddig ez a viszonyulás az elmondott történet, illetve a napi ciklusok után valami attól elrugaszkodó és irodalmiságával, az értéket megőrző, továbbvivő, az érték letéteményeseként szereplő betétvers és az elmondott történet között volt. A hatodik naptól kezdve ez a különbségtétel most az élet és az elbeszélés közé tétetik, ugyanakkor a maga sajátos módján nem vész el a betétversnek az a motivikusan szervező, leitmotívumszerűen kiegyensúlyozó szerepe sem. Olvassuk tovább a Diomeno kommentárjait: "Annak okáért ha némiképpen szabadjára engeditek szemérmetességeket az elbeszélésben, nem azért, hogy annak nyomában valamely tisztességtelen cselekedet következze, hanem csak azért, hogy magatoknak és a többieknek mulatságot szereztek vele, én semmi elfogadható okot nem látok arra, hogy valaki nektek ennek miatta később szemrehányást tegyen. Ezenfelül pedig a ti társaságotok az első naptól fogva mind mostanáig oly gondosan óvta szemérmetességét, bármiről lett legyen is szó, hogy vélekedésem szerint semmiképpen foltot azon nem ejtett, s Istennek segedelmével nem is fog ejteni. Továbbá van-e, ki nem ismerné tisztességeket? Én hiszem, hogy nem csupán e mulatságos elbeszélések, hanem még a halálnak borzalmai sem ingathatnának meg benneteket abban. És őszintén szólván, ha valaki megtudná, hogy ti nem akartatok néha-néha ímez huncutságokról beszélgetni, talán gyanú támadna benne, hogy magatok is ludasok vagytok efféle dolgokban, s ezért nem akartok beszélni róla."

Tehát itt ebben a dologban mintegy az értékrendszer újbóli érvényességéről van szó, immáron nem kizárólagosan a műben szereplő versbetétekben, hanem az elbeszéléseket összekapcsoló, az elbeszéléseket szervező hangban is. Az életben és az irodalomban is érvényesülnek azok az értékek, és az úgynevezett mulatságos elbeszélések, azok a huncutságok, amelyekről beszélnek, nem azt jelentik, hogy azokat meg is teszik, hanem az elhangzottakat a novella keretébe utalja, azt az értékrendszert érvényesnek tartja, amelynek jegyében a novellák keletkeztek.

Még egy dolgot szeretnék ezzel kapcsolatban megjegyezni. A beszélgetés színhe-lyének leírásaként rendkívül szép természeti képet ábrázol az Asszonyok Völgyében. Ez a leírás mintegy menekülés a pestishől, a természeti kép a válság előtti értékrendszer érvény-rejtutása, megszilárdulásaként szerepel, és mintha ugyanezt a szempontot, az érték érvénye-sülésének a nyomatakát fejezné ki. "Megérkeztek az Asszonyok Völgyébe, hová igen szűk úton jutottak be, melynek oldalában kristályos vízü patak futott; és oly szépnek és gyönyö-

rüszegesnek látták a völgyet, különösképpen a nagy forrásnak ez órájában, hogy szóval mondani sem tudták volna. S miként nékem egyikök később elmondotta: a völgy feneke oly kerek volt, mintha cirkalommal mérték volna ki, holott nyilván a természetnek, nem pedig emberi kéznek mesteri műve volt... Emez domboknak dél felé néző oldalai pedig telis-tele voltak szőlővel, olajfával, mandolafával, cseresznyefával, fügefával, s mindenféle egyéb gyümölcsfával, és tenyérnyi üres hely nem volt rajtuk." A természeti szépségnek, a teremtésnek szinte a transzcendenciába hajló tökéletessége és reneszánsz harmóniája tükröződik ebben a leírásban. Valószínű az új szempontnak, az irodalmiasságnak a megjelenése és az életszerűségnek a leírása, az értéknek ilyen értelemben való előkerülése pedig a novelláknak a korábbi immanenciában történő ügyeskedésnek, talpraesettségnak és csalafintaságnak az ábrázolása folytatódik, de ezen a teljesen új alapon, új hangnemben, új hangvétellel.

Az asszonyok csalfa viselkedéséről szóló hetedik napi novellák igencsak kusza képet mutatnak. Így az ötödik novella címét felolvasva erről győződhetünk meg: "A féltékeny férj papnak öltözködve, meggyóntatja feleségét, ki is megvallja neki, hogy szeret egy papot, ki minden éjjel meglátogatja; miközben tehát a féltékeny férj nagy titokban lesben áll a kapuban, az asszony a tetőn által beengedi kedvesét, és mulatja magát véle." Vagy hasonlóképpen, mint minden egyes novella, a nyolcadik is, amelynek a címe így hangzik: "Egy féltékeny embernek a felesége éjszakára madzagot köt maga lába ujjára, és eképpen tudja meg, mikor jön hozzá kedvese. Férje észreveszi, s miközben utánaszalad az asszony szertöjének, az asszony maga helyett egyik szolgáját fekteti ágyába, ezt a férj csúful elveri, és levágja a haját, annak utána pedig elmegy az asszonynak bátyjaiért, kik is látván, hogy a dolog nem igaz, kegyetlenül összeszidják a férjet."

Az előző öt ciklusból álló novellák analógiájára a versbetét ebben az esetben is, tehát a hetedik napon a tiszta elégikus, bánatos szerelem dalaként, az igaz érzés bánatos hangú megszólaltatásán keresztül az igazi emberi értékeket képviseli mindazon csalfaság, burleszkyszerű csalafintaság után, ami a ciklus elbeszéléseiben szerepel. Az előző két nap ügyeskedése, találékonysága és a témában jelzett kuszasága a nyolcadik napban teljesedik ki: "Végződik a Dekameron hetedik napja; kezdődik a nyolcadik, melyen Lauretta uralkodása alatt arról van szó, miképpen járt túl minden áldott nap nő a férfinak vagy férfi a nőnek, vagy egyik ember a másiknak az eszén." Amíg korábban a férfi csalta a nőt, vagy a nő csalta a férfit, itt már mindenki mindenkit csal, mindenki csalja a másikat. Erre jó példa a hetedik novella: "Egy deák beleszeret valamely özvegyasszonyba, ki mást szeret, s egy téli éjszakán által állatja és várakoztatja a deákot a hóban; annak utána a deák valamely dologban tanácsot ad a hölgynek, kit is július havában egész napon meztelenül állat valamely torony tetején, legyenek és bögyöknek és a nap tüzének prédájául."

A két előző ciklust záró lírai betét boldogtalan szerelmet megéneklő, ábrázoló lírai betétverstől eltérően a nyolcadik napot a boldog szerelem dala zárja, és ez mintegy kiegyensúlyozza, érvényesíti a valódi személyes érzés, személyes kapcsolat igazát. Ez a boldog szerelem dala, amely formálisan itt is az Ámorhoz fordulásban realizálódik, és az érzet, a tapasztalat szubjektív kifejezése, a benne kifejeződő felszabadultság szinte az emberi kiteljesedés himnusza, de meglepő módon nem marad meg az immanenciában. Az explicit kifejezhetetlenségnek, a kommunikálhatatlanságnak és a megfoghatatlanságnak valamiféle transzcendens vonatkozása figyelhető meg a versben. A szerelem pozitív érzésének az együttjárói, következményei ezek, és mindezen tulajdonságok miatt az immanencia csalárd megvalósíthatóságának, illetve emberi vonatkozásban ki nem elégítő voltának a bizonyítékát adják. A

vers olyan belső tapasztalásról szól, amelynek az előbb jelzett vonatkozások miatt transzcendens összetevői is vannak.

A kilencedik napon, Emilia uralkodása alatt, ki-ki tetszése szerinti tárgyban mond novellát, amiről éppen kedve tartja. Ezen a napon tulajdonképpen összefoglalva előfordulnak mindazok a novellák, amelyek a megelőző ciklusokban előfordultak. Fontos ugyanakkor a kilencedik napot záró betétvers-átvezető vers, amelynek két momentumára szeretnék rámutatni. Először is maga a betétvers, amely az előzőhöz hasonlóan a boldog szerelem dalának nevezhető, mint ilyen integráns, megfejthetetlen, kimeríthetetlen, mégpedig azért, mert transzcendens vonatkozásai vannak. A transzcendens vonatkozások pedig felismerhetően a négy strófából álló vers irodalmi vonatkozásainak köszönhetően, a dantei és petrarcai allúziók, utalások miatt ilyenek. Az utolsó előtti strófa kimondottan dantei hangvételű, a dantei transzcendencia igényét lopja be a versbe, míg a petrarcai belső szaggatottság, lelki teljességre törekvés, bonyolultabb, áttételesebb transzcendencia jelenléte teszi izgalmassá az utolsó strófát. A kilencedik nap betétvers előtti prózai részében jelöli ki az aktuális király a következő napi programot. Pamfilo lesz a király, aki inígyen szól a társasághoz: "Szerelmes hölgyeim, hogy némiképpen pihentessék erőiteket, ez a mai napon volt királynőnk, Emilia, bölcsen rátok hagyta, hogy arról mondjatok novellát, amiről éppen kedvetek tartja. De mivel már kipihentétek magatokat, úgy vélem, jó lesz visszatérnünk szokott törvényünkhöz; miért is kívánom, ki-ki gondolkodjék rajta, hogy holnap olyan emberekről mondjon novellát, kik nagylelkűen vagy nemesen cselekedtek valamit a szerelemben vagy más egyéb dologban. Efféle beszédek és cselekedetek a ti fogékony lelketeket minden bizonnyal nemes munkálkodásokra fogják tüzelni: hogy a mi életünk, mely halandó testünkben bizony rövid időre vagyon szabva, dicsőséges hírünkben örökre fennmaradjon; ezt pedig nem csupán óhajtanía, hanem minden erejével keresnie és művelnie kell mindenkinek, ki nem csak hasának él, miként az oktalan állatok."

Tehát ez a gondolat az egész *Dekameron*, a puskinsi összefüggésben vizsgált Boccaccio-mű kvintesszenciája lehet. Végül is az értékrendszer, az ontológiai világrend érvényességének a rekonstruálásáról van szó, és ez a tizedik napi novellának a nagylelkű és nemes cselekedetéről szóló elbeszélésében kell, hogy megkoronáztassék. Az ember nem kizárólagosan a hasának él, mint az oktalan állatok. Ugyanakkor az ember élete nagyon talmi. Boccaccio úgy írja, hogy életünk halandó testünkben bizony rövid időre vagyon szabva, tehát az ember halandó, porból van, és porrá lesz. Az európai keresztény kultúra alaptétele, hogy az ember halandó, hogy emlékezz a halálra, hogy valami maradandót alkotni, ez a fausti kérdés, hogy a halandó lénynek a nem mindent tudás, hanem a részleges tudás birtokában, de a tökéletességre hangoltság állapotában az igazságra, az egészre, a mindentudásra, az isteni képásra alkotott emberi mivoltunkból mit sem engedve kell alkotó embernek lenni. Ezt Boccaccio úgy fogalmazza meg, hogy "a mi életünk halandó testünkben bizony rövid időre vagyon szabva, dicsőséges hírünkben örökre fennmaradjon; ezt pedig nem csupán óhajtanía, hanem minden erejével keresnie és művelnie kell mindenkinek, ki nemcsak a hasának él, miként az oktalan állatok."

Ez a motívum, amely Puskin számtalan művében, az *Anyegin*-ben, az *Emlékművem* című ars poetica jellegű versben megvan, és ami végső soron Boccacciót Puskinnal rokonítja, az emberiesség, a keresztény emberiesség, azon egyedüli világnézet, amely az embert isteni ábrázattal ruházza fel. Ebből, mint Bergyajev is hangoztatja, nem szabad engedni. Az alkotó ember, aki a kulturális hagyományba született bele, csakis ebből meríthet erőt. Itt



van végső soron Puskin és Boccaccio találkozási pontja. Az alkotásban érhető tetten, és nem véletlen, hogy ez a gondolat Boccacciónál a kilencedik ciklus végén hangzik el ilyen kifejtett formában. Mintha a fausti feladatvállalást olvashatnánk ki ezekből a sorokból, hogy az ember a mulandó földi életében a teljességre, a transzcendens igazságra törekedvén intézze földi dolgait, és ne az adott pillanat kihívásai és követelményei szerint. Az alkotásnak az a motívuma jelenik meg itt, a kilencedik napot záró, Dantéra és Petrarcára emlékeztető betétvers előtt, amikor is a tizedik napnak az emberi nemesség és nagylelkűség, a lovagiasság már valóban puskin mintáit példázó elbeszéléseire térünk.

A tizedik nap bevezető címe így hangzik: "Végződik a Dekameron kilencedik napja, kezdődik a tizedik, melyen Panfiló uralkodása alatt olyan emberekről folyik a szó, kik nagylelkűen vagy nemesen cselekedtek valamit a szerelemben avagy más dologban." A tizedik napi elbeszélések a lovagi témák tárházából merítenek. Ismeretes, hogy a Puskin életművében központi szerepet játszó kisdrámák közül, amelyek a költő által rendszerezett, hat műből álló, egyetlen ciklust alkotnak, három is a lovagi témára íródott. A tizedik nap első elbeszélésének címe így hangzik: "Valamely lovag a spanyol király szolgálatában áll, de úgy érzi, hogy nem nyer tőle méltó jutalmat, miért is a király biztos próbával megbizonyítja neki, hogy nem ő a hibás benne, hanem a lovagnak balszerencséje; annak utána pedig dúsan megajándékozza". Itt valahol az igazságról van szó. Ebben az elbeszélésben a lovag eltévelyedik, evilági jutalomra vágyik, és nem az igazságra orientált. A király rendkívül okosan a balszerencsét kárhoztatja, és az elbeszélésben végül helyreáll a világrend.

Témánk, Boccaccio és Puskin egybevetése szempontjából fontosabb a hatodik novella, ahol szintén rendkívül izgalmas és lovaginak nevezhető témát találunk: "A győzelmes Öreg Károly király beleszeret valamely ifjú hajadonba, de elröstell magát bolondos gondolatja miatt, s a leányt és annak testvérét nagy tisztességgel férjhez adja." Az elbeszélés témája egy Szkovorodából levezethető puskin gondolattal cseng egybe, és ez pedig: az embernek a kultúrája, tradíciója jegyében történő igazságra találása, pontosabban önmagához visszatalálása. A befejezés előtt álló részletben olvashatjuk: "Emlékeztetek reá, királyom, hogy nagy dicsőségedre vagyon Manfrédi legyőzése, de sokkal nagyobb dicsőségedre válik magad legyőzése; annak okáért te, kinek tisztet másokat kormányoznod, győzd meg magadat, és vess féket ímez gerjedelmedre, és ne szennyezd be ily folttal azt, mit dicsőséggel szerzettél." A király ennek hatására, jóllehet "kemény dolog volt számára mások birtokába adni, mit oly forrón kívánt magának, mégis elhatározta, hogy férjhez adja a két leányt, mégpedig nem Neri, hanem tulajdon leányai gyanánt." Az elbeszélést záró tanulság pedig így hangzik: "Bizonyára lesznek olyanok, akik azt mondják, hogy csekély dolog egy királynak férjhez adni két leányt; és én elismerem; de nagy és főbenjáró dolognak nevezem, ha hozzátesszük, hogy ezt szerelmes király cselekedte, éppen azt adván férjhez, kit szeretett, holott sem annak előtte, sem utóbb nem élvezte szerelmének lombját, virágját avagy gyümölcsét. Eképpen cselekedett tehát a nagylelkű király, dúsan megjutalmazván a nemes lovagot, dicséretes tisztességben részesítvén a szerette leányokat, és vitézül legyőzván önmagát." A novella hőse önmagát legyőzve jutott el önmagához, kultúrájához, a tradícióhoz, azaz ismerte el önmaga fölött is azt az értékrendet, amelynek jegyében a keresztény szellemiség elképzelhető, és amelynek jegyében mind Boccaccio *Dekameronja*, mind Puskin életműve született.

A hetedik novella címe: "Péter király értesülvén, mely forró szerelemmel viseltetik irányában a betegségben sínylődő Liza, megvigasztalja őt; annak utána pedig férjhez adja

valamely nemes ifjúhoz, homlokon csókolja, s magát lovagjául örökre elkötelezi." Nem véletlenül szerepel itt is a lovagi téma. Talán ez az egyik legfontosabb elbeszélés, amelyben puskinsi analógiát találunk. Péter királyt, azaz az eredeti Boccaccio-műben Pietro d'Arragonát egy lovagi tornán látja a lányka, mégpedig egy egyszerű származású fűszer-²² számkereskedő, vagyis alacsony származású ember lánya. Teljesen reménytelen a helyzet, a király semmit sem vesz észre, a nő szenved, meglepi a búskomorság, halálra szánja magát, de mielőtt meghalna, hívja egyik ismerőst, aki költő, trubadúrszerű énekes a szicíliai udvarban, és aki a király előtt elhangzó énekében előadja a történetet.

Serkenj, Ámor, siess és őt keresd meg,
Meséld el néki minden szenvedésem,
S hogy, már közel a végem,
Mégsem merem fölfedni, mi lepett meg.

Esengek, Ámor, összetett kezekkel,
Kérve-kérlek, szállj, meg se állj lakáig!
Mondd, hogy kívánom égő szerelemmel,
Szívem veszett vággyal utána vágyik.
S a tűz miatt, mely sisteregve vet fel,
Tudom, az óra nem késik sokáig,
Amelyben majd a lelkem útra válik,
Holtonnal vetve mindenkorra véget
Kínnak, szégyenkezésnek.
Repülj, Ámor, s mindezt neki jelentsd meg.

Habár te műved az, hogy megszerettem,
Nem adtál kellő hátorságot, Ámor,
Hogy amikor először rámeredtem,
Megéreztessem szemem sugarából,
Minő hatalmat szerzett ő felettem;
S most fáj ekképp kimúlnom a világból,
Hogy ő viszonzó érzelmet nem ápol;
Pedig, ha tudná mindazt, amit érzek:
Lehetnék most merészebb,
S kipanaszolhatnám kínját szívemnek!

Merthogy azonban, Ámor, elmulasztád
Szívem hittel való felvértezését,
S így, megmutatni szívem indulatját
Nem lehetett bennem erő s merészség:
Kérésemet, Uram, meg ne tagadd hát,
Eredj hozzá s ébreszd emlékezését
A napra, melyen láttam léptetését
Lovagok közt, lándzsásan, vértetben,
S oly szerelembe estem,
Hogy attól lesz most vége életemnek.

Puskin, aki a maga 19. századában, több, mint száz évvel a Nagy Péter által kezdeményezett reformok bevezetése után, az európai fejlődés minden problémáját és egyben mély válságát a hazai környezetben is megtapasztalva, megingathatatlan klasszicista művészetében teljes magabiztossággal ragaszkodik a normákhoz, a transzcendenciában gyökerezett meggyőződéséből következően analóg helyzetre ismerhetett Boccaccionak ebben a művében, ahol a válsághelyzet leginkább kiélezettnek mutatkozik, ahol a világ Dantétól eltérően leginkább szekularizált volt, és amely ezekre a kérdésekre a boccacciói elbeszélések menetében adott választ.

Ebben a vonatkozásban — úgy gondolom — legizgalmasabb a válság, a pestis motívuma, amely Puskin életében kolerajárványként jelenik meg, amikor Bolgyinóban karanténba kerül. Ekkor írja a pestisről szóló kisdrámát is, amelyben a pestis — a *Dekameron*hoz hasonlóan — szimbolikus értelmű, az értékválságot jelzi, és egyben az értékválsággal szemben felmutatott értéknek, eszmének, ideálnak az érvényességét, ami Boccacciohoz hasonlóan Puskit ugyancsak jellemzi. Ezzel kapcsolatban ábrázolt bármilyen motívumot, bármilyen kihívást, amellyel az európai irodalom, kultúra, civilizáció közvetítése révén találkozott, belevonta művei koncepciójának kikerekítésébe, és számára megoldásnak csak ez számított. Erről beszél Dosztojevszkij is 1880-as jubileumi beszédében. Más kérdés a gondolatok kifejtésének belső menete, Boccaccio művének a sajátos felépítettsége, amely a kilátástalanságtól, az összeomlástól, az ontológiai bizonyosság rendszerének megdőlésétől az ontológiai igazság érvényességének az elismeréséig terjed. A boccacciói életmű a különböző kicsinyes ügyeskedéseken és emberi csalafintaságokon keresztül, ezeket a csalásokat ábrázolva fogadja el, adaptálja a norma emberi érvényességét. Azért tudunk rajtuk kacagni, felettük töprengésbe merülni vagy miattuk sópánkodni, mert Boccaccio művében az értékrendszer a már említett módon kettős felépítésű, az elsőől az ötödik és a hatodiktól a tizedik ciklusig terjedő felépítésben az igazság ontikus és transzcendens szempontja is érvényesül.

Hogyan történik ez? Először is a betétversek alapján, illetve a verseknek a prózai elbeszélő részekhez való viszonya sok, puskinai sajátosságot hordoz magában. A hétköznapi élet igazságának a művekben tükröztetett igazságtól való megkülönböztetése, tehát egyfelől az az igazság, hogy mi az élet, mi a válság az életben, és másfelől utóbb mindez kitalált életbeli történeté minősül át a hatodik novella végén, mert az igazi életigazság, az igazi élet a művészet élete, a művészet pedig azt az életet prezentálja, ami a versekben van. Tehát az élet és az alkotás közötti párhuzam, az életnek és az alkotásnak a megkülönböztetése Boccacciónál és Puskinnál analógnak tűnik. Az élet Puskinnál is más, mint az az élet, amely tulajdonképpen az életre reflektálás, amely az élet megszentelését, egyszerre átélhetővé és ismét élhetővé tételét jelenti.

A másik sajátos boccacciói fogás, hogy a leitmotívumszerű értékelő, kiegyensúlyozó, az irodalmi anyagot szervező versek, betétversek a korábbiaktól eltérően a Pietro d'Arragonáról szóló novellában bekerülnek az elbeszélésbe. A hatodik novella végén az életszerűség és az irodalmiasság helyet cserél: az irodalmiasságot szervező és a transzcendenciára utaló (tehát hogy a mű az igazság letéteményese és az igazságra utalás eszköze) elv a minden ciklus végén található betétversből bekerül a novellába. Ilyen értelemben másodlagosan a műben mű keletkezik, és mint ilyen, hatással van a hősök sorsának alakulására. Ez a megoldás kimondottan puskinai. Ez elbeszélésben szereplő verses betétet megtaláljuk például a különböző korok egységét megteremtő és az orosz nagyvilági elitet egzotikus környezetbe helyező, az európai történelem hajnalán alexandriai környezetben játszódó *Egyiptomi*

éjszakákban is, valamint itt az arra reagáló költői alkotás is bekerül az elbeszélésbe. Hasonló módon válik egy rendkívül izgalmas vers, egyfajta parvenü költő által írt költő-program egy lovagi témájú műnek, a *Jelenetek a lovagkorból* című kisdrámának a részévé, ahol is a hős a hétköznapi életben: parasztlázadás vezetőjeként, illetve egyéni lázadás útján nem tud eredményt elérni. És ekkor mi történik? Valamilyen belső megigazulásként, vagyis egészen más úton, szellemi alkotás létrehozatala révén éri el ugyanezt. Polgári származású költő, tehát nem nemesember, nem lovag, hanem saját költői alkotásának lovagi, azaz eszmei magaslatához, szárnyalásához, igazságához igazodva művéhez felnő, és megtapasztalja azt az igazságot, amely értelmet adhat értelmetlennek tűnő élete további elviseléséhez.

MEGJEGYZÉSEK A VILÁGIASSÁG KÉRDÉSÉHEZ BOCCACCIO DEKAMERON-JÁBAN

Az 1262-es év váratlan fordulatot hoz az akkor 49 éves, írásaival már meglehetősen hírnevet maga mögött tudó Boccaccio életébe, amikor is megjelenik nála egy Gioacchino Ciani nevű szerzetes. Üzenetet továbbít neki a szienai kolostorból, egy bizonyos Pietro Petronitól, akit szentéletű emberként tiszteltek, s nem sokkal korábban halt meg a kolostorban. Nos, Petroni közeli halált és örök kárhozatot jósolt Boccacciónak, ha az nem hagy fel addigi világias művészetével, s nem fordul az örök dolgok felé. Boccaccio - bizonyos az üzenet feladója is meglepődött volna rajta - rendkívüli fogékonysággal és érzékenységgel fogadta az intő szavakat, talán választ látott bennük saját belső kínlódásaira, melyek közt már jó ideje kiúttalanul vergődött. S hogy mennyire telibe találtak Petroni dörgedelmei, azt Boccaccio reakciójának hevesességéből mérhetjük le igazán: elhatározza ugyanis, radikálisan szakít egész addigi életével. Ezen elhatározás fényében kész megtagadni irodalmi műveit is, melyeket oly gyakran átsző a földi élvezetek szeretete, s úgy dönt, elégeti őket.

Legenda-e vagy sem, nem tudjuk, mindenesetre azt mondják, éppen Petrarca tartotta volna vissza Boccacciót attól, hogy a lángok közé vesse a *Dekameron*-t az viszont már nem biztosan nem legenda, hanem tény, hogy Petrarca írt hozzá egy levelet, amelyben érveket sorakoztat fel az imént említett döntéssel szemben. Petrarca tapasztalatból beszélhetett, hiszen ő is ismerte azt a mindent elemésztő, vallásos tüzet, amely most megperzselte barátját: ő, akinek a *Confessiones* Agustinustól állandó olvasmánya volt olyannyira, hogy mindig magánál hordta s akinek a *Dalaskönyve*, ha figyelmesen olvassuk, lényegében nem más, mint egy földi nő iránti földi szerelmét bűnnek valló igazi *conversio* ismételt bejelentése, majd miután erre mégis képtelennek bizonyul, a nő angyal arcúvá magasztosítása a "dolce stil nuovo" szellemében. Petrarca említett levelében vigasztalja és erősíti barátját: ne engedje, hogy a halál súlyos árnyként ránehezedjen, inkább tegye a halált mindennapos gondolatává, amely a bölcs ember számára erő, nem pedig kétségbeesés okává lesz s a halál kikerülhetetlenségével szembesülve a tudományokra ne tekintsen úgy, mint rosszra vívő kísértésre, hanem mint az öregkor vigaszára. Majd nemeslelkű szavainak betetőzéseként Petrarca meghívja barátját, hogy lakjon nála. Mindezek után Boccaccio, bár nem fogadja el a szíves invitálást, letesz abbéli szándékáról, hogy elégesse műveit.

Azt is mondhatnánk, az eddigiek részleteket villantottak fel egy megtérés drámai nyitányából, s ez - mint korunk szereti nevezni - magánügy. A magam részéről én ezt másként gondolom. Abba most ne menjünk bele, hogy miféle megtérés az, ami csak "magánügy", de maradhatunk szigorúan az irodalom talaján: nem kell ugyanis elfelednünk, hogy Boccaccio lelki megújulása alapvető változást indukált egész további irodalmi munkássága irányának és céljának kijelölésében. A változás mélységére jellemző, hogy szerzőnk ezen túl nemcsak korábbi írásainak témáit, hanem nyelvezetét is elveti, vagyis az olasz helyett szinte kizárólag latin nyelvű munkákkal foglalkozik - s ebben ismét csak Petrarca hatása figyelhető meg, aki köztudottan nem a *Dalaskönyv*-re, hanem a latin nyelven írott *Africa* c. történeti traktátusára volt a leghüszkébb, ezért is kapta egykor a költői koronát a Capitoliumon. Ebben az összefüggésben tehát nem érdektelen, hogy Boccaccio élete végéig dolgozik

kifejezetten morális indíttatású, a saját korában kirobbanó sikert aratott írásain, mint amilyen a *De casibus virorum illustrium*, a *De claris mulieribus* vagy a *De Genealogiis deorum gentilium*.

Mindez persze semmit sem von le annak érvényéből, miszerint az, hogy egy szerző miként ítéli meg saját művét, távolról sem kell, hogy interpretációs kulcsként szolgáljon vagyis esetünkben az a tény, hogy Boccaccio utólag úgymond megtagadta főművét, akár elhanyagolható is lehet az értelmezés szempontjából. Ezen elvet elfogadva, azonban tegyük rögtön hozzá, hogy nem is interpretációt céloz meg a jelen dolgozat, hanem egy általánosabb szempontot ajánl a rövid vizsgálódás tárgyául, mégpedig a *világiasság* kérdését.

Úgy vélem, nem igényel különösebb megindoklást, ha azt állítom, amiért megtérése után Boccaccio a tűz martalékául szánta a *Dekameron*-t, az tulajdonképpen nem más, mint könyvének markánsan világias tónusa. Ez a világias tónus természetesen a mű tárgyának megközelítésében és feldolgozásában mutatkozik meg leginkább, egyidejűleg feltárva egy sajátos emberi-művészi hozzáállást ("atteggiamento") is. A könyv fő témája kétségtelenül a szerelem, miként az előszó leszögezi:

"... elmondok száz novellát vagy mesét, vagy példázatot, vagy történetet, mindegy, hogy minek nevezzük, melyeket hét hölgyből és három ifjúból összeverődött társaság mesélt el a múlt hálalos járvány szörnyű idején, és hozzáfűzök néhány dalocskát, melyeket a fent mondott hölgyek énekeltek az ő gyönyörűségükre. Ezekben a novellákban szóba kerülnek az újabb és a régi időkben esett mulatságos és zordon szerelmi történetek és egyéb kalandos esetek."

S valóban, a könyvben gazdagon sorjáznak a vidám vagy éppen komor történetek megcsalt férjekről és titkos légyottok huncutságaival elrabolt kellemes percekről, hoppon maradt ifjú szerelmesről, sok viszontagság után elnyert boldogságról, illetve a beteljesületlen érzelm vájta gyógyíthatatlan bánatról és keserűségről. A mulatságos elbeszélések közül találomra vehetjük a hetedik nap nyolcadik novelláját, ahol egy féltékeny ember felesége azt eszeli ki, hogy éjszakára egy madzagot ereszt le szobája ablakán, melynek egyik vége a földig ér, a másikat pedig az ágyban saját lába nagyujjához kötözi, majd meghagyja kedvesének, hogy mikor jön, rántsa meg a madzagot, s ha a férje alszik, ő kimegy neki ajtót nyitni s bár a férj észreveszi ezt, a végén mégis ő húzza a rövidebbet. Jót nevetethünk az első nap ötödik novellájában az okos és vidám őrgrófné történetén, aki egy pompás tyúklakomával neme egy találó válasszal lelohasztja a francia király esztelen szerelmét. Vagy ott van a harmadik nap hetedik novellája, amely egy nemes ifjú, bizonyos Tebaldo viszontagságos szerelmét meséli el, aki előbb hajba kap kedvesével, s ezért elutazik Firenzéből majd oda visszatérve zárandok képében, felfedi hölgye előtt tévedését, megszabadítja a hálaltól annak férjét, akit ama váddal ítélték el, hogy őt megölte, sőt kibékíti testvéreivel mindezek után pedig okosan élvezi szerelmét kedvesével. Másfelől, aki csak olvasta a könyvet, mindenki emlékezik a negyedik nap ötödik novellájára, Lisabetta szomorú történetére, aki megölt kedvesének fejét egy bazsalikomcserépbe helyezi, s azt nap nap után a maga könnyeivel öntözi, mígnem a bátyjai gyanút fognak és elveszik tőle, mire a leány kevés idő múltán belehal fájdalomába. Megint más szint jelentenek a tizedik nap novellái, melyek a nemeslelkű, lovagias szerelem szép példáiról mesélnek, mint a hetedik novella, amelynek főszereplője Szicília uralkodója, aragóniai Péter király, aki értesülve a betegségében sínylődő Lisa iránta való szerelméről, megvigasztalja őt, majd pedig férjhez adja egy nemes ifjúhoz, homlokon csókolja, s élete végéig lovagjának kötelezi magát. Mégis az igaz szerelem leg-

szebb példája a *Dekameron*-ban talán Federigo degli Alberghie a negyedik nap kilencedik novellájában. Ez a firenzei ifjú beleszeret a bájos monna Giovanna nevezetű nemes hölgybe, s hogy annak szerelmét elnyerje, vitézi tornákra és lovagi játékokra jár, miközben elpazarolja összes vagyonát, úgyhogy nem marad egyebe, mint egy kicsiny birtok meg egy csodálatos sólyom. Egy napon aztán betér hozzá hölgye. Federico most sajnálja csak igazán, hogy ily nagy ínségre jutott, hiszen semmit sem lel, amivel megvendégelhetné. Ekkor ráesik a tekintete a sólyomra, s nem habozik azt méltó eledelnek elkészíttetni hölgye számára. A pompás ebéd után monna Giovanna elérkezettnek látja az időt szóba hozni látogatása célját: beteg fiacskája számára kéri ajándékol tőle azt, ami neki a legdrágább, vagyis a sólymát. Federico, hallván e beszédet, és megfontolván, hogy immár nem teljesítheti ezt a kívánságot, "ott a hölgy előtt sírva fakadt, s egyetlen szóval sem tudott felelni." Majd miután kisírta magát, így szól:

"Madonna, mióta Istennek úgy tetszett, hogy benned vettem szerelmemet, számos dolgaiban éreztem a sorsnak kajánságát, és keseregtem miatta de mindez semmiség volt ahhoz képest, mit mostan velem művel, miért is soha meg nem békélhetek vele, ha meg gondolom, hogy eljöttél szegény házamba, melyet, míg gazdag voltam, nem méltattál látogatásodra, és csekélyke ajándékot kérsz tőlem, és a sors úgy intézte, hogy még ezt sem adhatom meg néked... /A sólyom/ volt ma délben a pecsenye a tányérodon. És úgy hittem, hogy ekképpen a legjobban használok fel e madarat de mivel most látom, hogy másképpen kívántad, úgy fáj, hogy nem tudok szolgálatodra lenni, miképpen azt hiszem, soha meg nem vigasztalódom miatta."

Erre igen megenyhül iránta a hölgy, és miután özvegyiségre jut, eszébe jut Federico "deréksége és utolsó nagylelkűsége, mikor az ő megvendéglelésére megölte kitűnő sólymát", hát feleségül megy hozzá és nagy gazdagsághoz juttatja.

Persze, amit oly gyakran szokás emlegetni, az a testi szerelem jelenléte a *Dekameron*-ban. Külön figyelmenreméltó, hogy Boccacciónál nem mentes a testi szerelemtől a legmagasztosabb szenvedély sem, sőt ez jelenti annak természetes kifutását és célját. Példának okáért gondolhatunk a negyedik nap első novellájában Ghismondára, aki szerelmes vágyakozásait betöltendő, rábukkan egy hegyoldalba vajt barlangra, melyet titkos lépcső köt össze a fejedelmi palotával, s éjjelente ezen keresztül engedi be magához kedvesét, aki "meglehetősen alacsony származású, de jelességben és erkölcsökben bárki másnál nemesebb ember" s mikor idős apja rajtakapja őket, az asszony oly bátran áll ki ifjú vére hajtotta sóvárgásai mellett, hogy elszántsága még apjában is tiszteletet ébreszt:

"Nyilván tudnod kellett volna, Tancredi, hogy mivel magad húsból és vérből vagy, lelkedből lelkedzett leányod is húsból vagy, nem pedig kőből avagy vashból... Tehát húsból vagyok, mivel tőled nyertem az életet, s oly keveset éltem még, hogy ma is ifjú vagyok, s egyik miatt is, másik miatt is teli vagyok sóvárgó vágyakozással... Mivel pedig fm ez erőknél ellenállni nem tudtam, feltettem magamban, hogy engedek nekik, bárhová sodornak is, mivel fiatal vagyok és asszony vagyok, és szerelmes lettem. Annyi bizonyos: minden erőmet latba vettem, hogy abban, mire természetes vágyakozásom hajtott, se rád, se magamra ne hozzak gyalázatot, ha rajtam áll."

Egyszóval az ember természetes hajlandóságait nem lehet előírások közé szorítani, sőt aki ilyennel próbálkozik, vétkes dolgot követ el, míg joggal teszi, aki fellázad az effajta zsarnokoskodás ellen. Sokszor és sokaktól ismételt mondat, s úgy tűnik, ez vésődött be leginkább a - hazai - olvasói köztudatba, hogy a *Dekameron* a testi szerelem létjogolultságának

kimondásával jelzi a legnyilvánvalóbban a "sötét" középkorhoz képest az új történelmi idők, vagyis a reneszánsz beköszöntét, s tulajdonképpen ez adja a mű legfőbb jelentőségét is. Gyanúsán közhelyszerű ez a megállapítás, s mint minden ilyen, sok helytálló elemet is összefog, de azt leegyszerűsítő formában teszi, s így végeredményben alkalmat nyújt a torzításra. A felvetés szintjén, ennyit engednek meg ugyanis e dolgozat szűk keretei, megemlítenék néhány átgondolandó szempontot. Először is a testi szerelem tárgyalása Boccaccionál, *önmagában véve*, korántsem hoz valami sosem látott újdonságot az európai irodalomba. Kell-e hivatkoznom példának okáért Apuleiusra, akinek a regényéből, *Az aranyszámár*-ból nem egy motívum köszön vissza éppen a *Dekameron*-ban? Különbözik pedig a középkor sem volt csupa aszkézis és önsanyargatás, hogy ne ismerte és kedvelte volna a nép száján forgó pajzán történeteket. Szintúgy emlegetni szokás, hogy Boccaccio ilyen témájú novelláiban hangsúlyosan jelen vannak a női figurák, és ez igaz is. Mégis, mielőtt a nők domináns szerepére magasröptű, évszázadok kultúrtörténetét átívelő eszme futtatással válaszolnánk, fontoljuk meg azt az "apró" mozzanatot is, hogy az író kifejezetten a hölgyeknek szánja, nekik ajánlja könyvét, miként az előszóban világosan kimondja:

"eme novellákból a fent mondott hölgyek, kik ezeket majd olvassák, a bennök elmondott mulatságos esetek révén egyfelől gyönyörűséget, másfelől hasznos okulást meríthetnek mivelhogy megismerhetik, mit kell keresniök, s egyúttal, hogy mit kell követniök: ilyesmi pedig, hiszen, nem eshetik meg anélkül, hogy el ne illanjon a búbánat."

Vagyis a női alakok sűrű szerepeltetésében bizonynyal közrejátszik egy tudatos szerzői szándék, amely szükségesnek tekinti, hogy egy új, mindaddig elhanyagolt publikomot célozzon meg könyvével: ez pedig nem az udvari kultúrán nevelkedett elit (lsd. Petrarca), sem nem az egyetemes keresztény közösség (lsd. Dante), hanem a gazdagságát immár művészi érdeklődéssel és hozzáértéssel ötvözni akaró és tudó, újfajta mentalitást, életszeretetet képviselő itáliai polgárság - beleértve nőket és férfiakat egyaránt -, amelynek színes világát Boccaccio, a nápolyi kereskedő fia oly jól ismerte. Ez talán nem teljesen éréktelen, még akkor sem, ha olykor nehéz ellenállni annak, hogy Boccacciót egyszerűen mint a felszabadító, emancipáló naturalizmus zászlóvivőjét olvassuk és olvassassuk.

A kérdés még élesebben vetődik fel, amikor a sikamlós történetek szereplői papok, szerzetesek, apácák, szóval egyházi emberek. Javaslom, ne elégedjünk meg az ilyen-olyan, nem egyszer blaszfém(!) jelenetek taglalásával. Nézzük meg inkább az elbeszélő pozícióját: Boccaccio élesszemű megfigyelőként vizsgálja a körülötte lévő világ furcsaságait, s teszi ezt képmutatásba hajló moralizálás helyett szókimondó őszinteséggel, a dolgok nevükön nevezésével - nem hiába lesz ez Machiavellitől Leopardiig az olasz elbeszélő műfaj nagy programja - azzal az őszinteséggel, amely nem torpan meg egyetlen erkölcsi-társadalmi tabu vagy szokás előtt sem. Úgy tűnt tehát, ily módon remek szatíra kerekedhetik a papi, szerzetesi ruha feltétlen megbecsülést, tiszteletet követelő volta és viselője nem egyszer erkölcstelen léhasága és bujasága közt húzódó szakadék pellengérré állításából, amit Boccaccio, akinek fő gondja "nemes hölgyeinek mulattatása", ugye, nem hagyhatott ki. Ez a bővérű, mondjam így, olaszos nevetetési kedv buggyan ki ezekből a történetekből, s csak ritkán fordul elő a könyvben, hogy a narrátori őszinteség mintha öntörvényűvé, önjáróvá kopna, amikor is nem annyira az emberi gyengeségek, botlások szatirikus fricskázása kerül előtérbe, hanem az érzékek mondhatni állatias rítusa, miként a harmadik nap első novellájában látjuk Massetto da Lamporecchiónak az apácák kertjében művelt dolgai kapcsán.

Az emberi valóság színes kavalkádja: a kemény megpróbáltatások után szerencsés

végre jutóké, egy dolgot ügyességükkel, talpraesettségükkel megnyerőké, csalóké és megcsalatottaké, hazugoké és nagylelkűeké, boldog és boldogtalan szerelmeseké, mind-mind ellenálhatatlanul vonzza Boccaccio mesélő kedvét. A (földi) valóságot fürkésző tekintet pedig szükségszerűen megszüli a novellákban a világiás tónust. Ezen a ponton válik kulcsfontosságúvá immár a *világiás tónus értelmezése szempontjából* a *Dekameron*-t nyitó pestis jelene, s nemkülönben maguknak az egyes napoknak a kerettörténetei, illetve záró versbetétei. E kötetben Baróti Tibor meggyőző értelmezését olvashatjuk e témáról, ezért én a magam részéről nem térnék ki most erre.

Mindenesetre fontosnak tartom kiemelni, hogy amennyiben hajlandók vagyunk a pestis-jelenetnek helyet, tehát koncepcionális funkciót tételezni a mű egészében, s azt nem csupán esetlegességnek tekinteni, vagyis ha valóban hajlandók vagyunk hozzálátni az értelmezéshez, akkor szembesülnünk kell egy ténnyel: a száz novella elmesélése a pestis mint minden isteni és emberi törvény felfüggesztődése idején játszódik. A Firenzében dühöngő pestis emberi lelket deformáló, naturalisztikus leírása hangsúlyosan ellentétben áll a vidéki birtok idilli szépségével, ahova idejét kellemesen és jókedvben eltölteni a hét hölgy és a három ifjú elvonul:

"Ott madárdalok zengenek, zöldellő dombok és síkságok gyönyörködtetik a szemet, a földeken tenger módjára hullámszik a dős vetés, százféle a fa és szélesebbre tárul a mennyboltozat, mely még akkor sem vonja meg tőlünk örök szépségét, ha netán elkomorul..."

Az sem lehet véletlen, hogy a tíz nap mindegyikének elején, a kerettörténetben újfent megemlíttődik a vidék valamely békés, harmónikus részlete. A külvilágban tomboló halál és a novelláknak háttérre adó táj idillje, mint egy kifeszített nyíl, a folytonos feszültség ívére húzza fel a művet. Ebből táplálkozik a könyv dinamikája. Meglátásom szerint ez a dinamika alapvetően az ellenpontozásra épül, s ha ezt elfogadjuk, akkor a novellák világiassága szintúgy az ellenpontozás egyik szélén helyezkedik el, csak hogy hiátusban, a transzcendens aspektus hiátusában. E hiátus természeténél fogva önmagában hordozza saját kiküszöbölésének szükségességét, úgy is mondhatnánk, a megbomlott rend visszaállásának igényét. Ennek összefüggésében beszélhetünk a tíz nap száz novellájának *belső ritmusáról*, amely szerint a különálló elbeszélések végeredményben az öncélú világiasságot a transzcendens irányba meghaladó rend felé mozognak.

Ezen a ponton megállnék, hiszen a többi már valóban az interpretáció dolga. Mindazonáltal bízom benne, hogy e néhány röpke észrevétel talán segíthet annak felismerésében, hogy Boccaccio *Dekameron*-ja nem csupán találomra felütött, elszórt novellák sorjázása, s akkor, ha eddig nem tettük meg, bátran belefoghatunk az egész könyv olvasásába és felfedezhetjük azt mi magunk, hisz', ugyebár, egy klasszikusról van szó.

A TARKOVSZKIJ-FILMEK EMBERKÉPE

Az emberről

Ki az az ember, akiről és akihez Tarkovszkij szól? Milyen? Ebben az újratereztett világban minden az ember és létezése, sorsa, annak misztériuma körül bonyolódik és egyetlen célért történik: az emberi sors belső feltárásáért. A középkor óta élő gondolat újabb formája: az ember teljes mikrokozmosz; a reneszánsz gondolkodás alapköve: az ember a létezés középpontja. Minden az emberben van és az emberért. Az alkotó az ember problémáját az Isten és ember viszonyban látja megoldhatónak — ha ez utóbbi Teremtőjére bízza sorsát. Tarkovszkij művészete így lesz az ember és sorsának újratereztése. Kizárólag az emberhez viszonyít, számára az ember az abszolút mérce — keresztény alkotó. Tudjuk, ez a fajta gondolkodás csak a keresztény világban lehetséges, a történelem keresztény szakaszában, még az antik görög gondolkodás sem így viszonyult az emberhez. A zsidó-keresztény hagyomány nyomán érett meg az a fordulat, amelynek eredményeként a *teremtett* lény került a világról alkotott kép középpontjába. Tarkovszkijt is egyetlen téma érdekelte, és mint Dosztojevszkijt, emésztette, kimeríthetetlenül gazdag esztétikai univerzumában tulajdonképpen egyetlen témája volt, amelyre teljes alkotó energiáját összpontosította. Az ember és sorsa. Emberközpontúságát kimutatni önmagában természetesen még semmit nem jelent, olyan kategóriák ezek, amelyek a sok semmitmondással kompromittáltak. Különbö is, körük túl tág, jelentésük túl homályos, csak meghatározott módon használhatjuk őket igazán joggal.

Hogy Tarkovszkij filmjeiben minden az ember köré összpontosul, a megismerő és világa interakció összes erővonala benne találkozik, már csak azért sem közhelyszerű megállapítás, mert... mert a két pólus közül kaphatna nagyobb hangsúlyt a másik, mert... például a francia *nouveau roman*... De most nem egyszerűen "az" emberről kell beszélünk, hanem arról az emberről, aki elszakadt a teremtés isteni alapjától. Tarkovszkij számára a hétköznapi létezés külső, természeti vagy társadalmi, tárgyi aspektusához tartozó elemek nem önálló létezők, a *Stalker* koszfészek kocsmája, az *Andrej Rubljov* mezei faviskója, "csupán" metaforák, a — rossz irányba fejlődő — világ megismerésének (rész)eredményei: a szubjektívizálás-újratereztés tárgyi foglalatának részei. A külsőségek tárgyi magányukban vagy világnak nevezett összességükben — vagy inkább halmazukban... — csak, azaz *csupán jelek*, az ember belső, szellemi világának jelei, annak kivetülései. A tárgyi minőségek — rozzant, romos stb. — így a szó szoros értelmében emberi minőségeket jelentenek — már nemcsak a "helyzetet" és annak emberét jellemzik és minősítk, már túlmutatnak, sőt *túl vannak* az aktualitás és partikularitás határain. Már nem "csak" az ember létezésének, hanem az ember sorsának az objektivációi. — Kegyetlen alkotói gesztus ez. Ha csak, azaz kiszakítottan ezt a tényt tartjuk szem előtt, akkor mindjárt az *Andrej Rubljov* láttán háborgó Szolzsenyicin pártját fogjuk. De nem az emberbe vagy a hazába vagy a hősi múltba vagy a jövőbe vagy ilyesmibe vetett hit elvesztése ez, nem is a pesszimizmus — hanem könyörtelen őszinteség. Vagyis... szeretet. A kies természeti vagy a romos civilizációs környezetnek nincs is saját léte, csak médium a létezés mint megismerés, mint szubjektívizálás és objektiváció számára; azok a nagyon is konkrét, *de nem lokalizált* helyek, a *Solaris* "idegen bolygója", a *Stal-*

ker "zónája", ahol gyötrő lassúsággal és mintegy a fizikai törvények "könyörtelenségével" hömpölyög és sodor a megismerés szellemi árama, afféle... helyek, olyan helyek, ahol felismerhetővé válnak az emberi megismerés, az emberi természet korlátai. Tarkovszkij számára nem létezhet semmi az emberen kívül, nincs természet, nincs "objektívnek" mondott természeti, tárgyi, civilizációs világ, sőt magában az emberben sem él az az attitűd, az az életérzés, az a hiányérzet, amely ezekhez fűznék-kötné. Mindebben az emberi szellem léte nyilvánul meg — hát szerintem csak azt érdemes kutatni.

Emberi viszonyok

Akárcsak Dosztojevszkij, Tarkovszkij sem cselekményközpontú alkotásokban teremti újra világát, illetve a világot, hanem nála is az emberi viszonyokra tevődik át a hangsúly. És ez nem valamiféle ellenzékiesség jegyében vagy jeleként történik, mivel a politikailag-ideológiailag mintegy szakralizált eszményektől, példaszerű embertípusoktól, magatartásformáktól, cselekedetektől úgy fordul a biblikus ideálok felé, hogy alkotói gesztusa egyben természetes reakciónak is minősül a bálványrombolás nyomán. Azt a kollektív csalódást fejezi ki, amely a világot, az embereket szervezni hivatott, de életképtelennek bizonyult eszmei támasztékok és intézményrendszer bukásával jelentkezett. Az új hullám drámai folyamata az illúziókkal való leszámolás drámája. Ezért természetes, hogy az önmegismerés igényével, céljával és imperatívuszaként abszolutizálja az emberi viszonyokat mint műveinek... no nem is egyik legfontosabb, hanem egyetlen, de az univerziumot jelentő tartópilléréként. Persze, el kell mondanunk azt is, hogy a művek az alapvető emberi jogokért kardoskodnak, hogy a közösségi sors vállalásának remekbeszabott művészi megnyilvánulásai, hogy a minden körülmények között való helytállásra huzdítanak stb. stb. — de ezzel még nem sokra megyünk, ez még csak az aktualitás szférája, ez még csak a partikuláritás. Itt egyszerűen eltűnt az elkötelezett hős, és nem is úgy, hogy egy őt tagadó *típus* vette át a helyét — hiszen az meg sem jelent. Ezek a szereplők a manipuláció passzív eszközei vagy olyan magányos... no mondjuk most már így, hogy nem lázadók, hanem *keresők*, akik a helyes utat, az igazságot, a valódi életet keresik. Az általuk képviselt érték kategóriák azt jelzik, hogy számukra a legfontosabb értékeket nem az "új ember" jellemvonásai vagy például az anyagiak, az örök közhelyek jelentik, hanem a szerelem, a szeretet — az emberi kapcsolatok.

Egyetlen középpont

Ezek a kapcsolatok pedig meghatározott módon szerveződnek. Íme például az *Iván gyermekkor*a: mint a középpontos drámákban, minden alak — sőt esemény — Ivánnal, személyes múltjával, jövőjével, álmával, komplexusaival kerül függő viszonyba, ő a vonzások és taszítások vonatkozási pontja. Epicentruma. Az *Iván gyermekkor*a című újratereztett világ belső rengései a "történelem" mélyen irracionális természetétől indulnak, és a többi szereplő személyes drámáján keresztül oda érkeznek-hatnak vissza. Andrej Rubljov a film egészében és folyamatosan epicentrum marad, akkor is, ha fegyvert fog, akkor is, ha elnémulva kivonul világából, akkor is, ha alkot. Gorcsakov szintén, akkor is, ha a keleti és nyugati kultúrák közelítése lehetetlen — "Verset nem lehet fordítani" —, akkor is, ha végzetét ő

sem kerül el. — Tarkovszkij filmjeiben egyetlen középpont köré szerveződnek a viszonyok, egyetlen középpont körül bonyolódik a cselekmény.

Közvetlenül vagy közvetve, de egyik szereplő sem marad független ettől a középponttól, sőt mindnyájan a vele kialakuló viszonyban, sőt érte léteznek. Ugyanis ebben a fokalizált építkezésben mindnyájan, személyükben, életük eseményeiben az ő alakjának és sorsának körvonalazói. Ő — titok, eleinte mindenki számára, és mivel ezekben a filmekben a szereplők szemével látunk, a befogadónak sincs semmilyen előzetes információja. Az emberi viszonyok változásai során minden szereplő e középpont felé törekszik, és végül megfejtí ezt a titkot, akár helyesen — lásd *Kelvint*, *Snautot* és materializálódott múltjukat —, akár tévesen — lásd a *Stalkerre* támadó író és tudóst. A viszonyok stabilizálódása után pedig... ez a titok egyszer csak feltárul, megvilágosodik, lásd a *Solaris* utolsó kockáit, lásd a végig fekete-fehér *Andrej Rubljov* befejező színrobbanását. Csakhamar kialakul a középpont, kiválik a központi személyiség — az egész újratereztett világ körülötte forog ezek után. Rejtélyes ez a személyiség, kiismerhetetlennek tűnik — titka magának az embernek, az emberi sorsnak a titka; az irracionális, komplex és ellentmondásos, végletek között mozgó, kereső, kínlódó ember alakjában, történetében, sorsában egzisztenciális fontosságú felismerések sejlenek. Először is az, hogy az emberi létezésnek van valami abszolút, valami végső titka, másodszor az, hogy az igenis megismerhető, harmadszor az, hogy ha az embert Teremtője a maga hasonlatosságára alkotta, akkor kötelessége azt megismerni, negyedszer azt, hogy ez a feladat nem egyszerű teher, ballaszt, amelytől meg lehet szabadulni, amely alól ki lehet bújni, amelyet le kell rázni egyfajta "szabadság" eléréseért, ötödször azt, hogy az ember annyiban azonos önmagával, amennyiben munkába kezd, illetve kiharcolja, hogy munkába kezdhesen, hatodszor azt, hogy senki nem tilthat-zárhat el senkit semmilyen "helyzetben" annak megismerésétől, hetedszer... Hetedszer, tizedszer, n-edszer. Azt, hogy ez a titok egyszerre transzcendens és közeli, megismerésünk határain túli és — bennünk lakozik. Mindnyájunkban. Hát a létezésnek ezen a szintjén, a szónak igazán itt felfogott értelmében beszélhetünk és kell beszélünk közösségről, közösségi sorsról, vállalásról, alkotásról, és nem a "helyzet" latyakos földútjain, töredezett járdaszélein, kies, koszos és rideg várótermekben. Önmegismerés. Vagyis először is a mi, a saját közép-kelet-európai önmegismerésünkről van szó — és ezzel újracsak fölvetődik a kérdés: hogyan néztük ezeket a filmeket a fordulatok előtt? És azok után? Kié a "jó" győzelme? Ki a "jó"? Kinek a kritikáját látjuk *ma* benne? A "helyzet" uraiét? Azokét, akik képtelenek felismerni a "helyzetet"? Akik nem mernek túlnézni rajta? Akik passzívok? A befogadó tudati változásait önreflexiójának fordulópontjai jelzik... — Ellentmondásos ez a központi személyiség, "ellentmondásos vagy te magad is", — adja tudtunkra Tarkovszkij, de természetesen nem torpan meg itt, ez még csak félmunka. Senki, a befogadó sem találja meg nyugalma, míg fel nem fejtí a központi alak, az ő — illetve a saját — titkát, íme az *Andrej Rubljov* színrobbanása, önmegismerése. A *Solaris* szigetekskéje maga a világ. A felsorakoztatott, egymást kerülgető, egymással harcoló szereplők és történetük tulajdonképpen annak a központi, annak az egyetlen alaknak és sorsának az egy bizonyos szemszöghől látott tükröképei, mintegy prizmán át színekre bontott komponensei, a központi alakot kívülről körvonalazó, meghatározásában segítő tényezők. A *Solaristól* válik hangsúlyozottá és nyilvánvalóvá, hogy mindnyájan ugyanazt a sorsot egészítik ki, az Ivánét, a Rubljovét, csak részei ugyanannak a személyiségnek. Viszonyuk az öntőforma és az öntött tárgy viszonya. A rendező az emberi szellemet soha sem mozdulatlanságában igyekszik megragadni, ahogyan a tudós tanulmányozza tárgyát a mik-

roszkóp alatt. Mindig az önmérsztő keresésben követi és mutatja be azt. Így hatol le annak mélységeiig, annak egymást ellentmondásosságukban megtartó princípiumaiig. Ez a közép-pont egyszerre konkrét és elvont, ahogyan "csak" beszélnek róla, ahogy köré szerveződnek az emberalakok és sorsok, ahogyan transzcendens. És tulajdonképpen közvetít, maguk a szereplők között, múlt és — megváltani vágyott — jövő között, ember és világ között, emberi világ és transzcendencia között. Tarkovszkij filmjeiben erőteljes ez a befelé, egyetlen központ felé sodró, feltartóztatlanul hömpölygő-örvénylő spirálmozgás. Kozmikus örvény, lassú gyötrődés. Dosztojevszkij művészi megismerése köröz előre hasonló módon, de míg az ő regényeiben az emberi szellem mélyrétegeiből ível magasra, addig Tarkovszkij filmjeiben a látható világ jelenségszintje felől száll alá a lélek, az emberi természet mélységeibe. Vulkanikus természet az ember, mondja — sajátosan orosz minősítés — maga Tarkovszkij is az: ha Dosztojevszkij a kitörő-folyamatosan működő vulkán, akkor Tarkovszkij a forrongó vulkán. Végül pedig a kitörés egyszerre jelenti a pusztulást és új világ feltárását vagy egyenesen teremtését.

Perszonalizmus

Perszonalizmus. Elutasítás mint a "helyzetnyi" világgal vagy magával "a" világgal szembeni attitűd. A tudatosan vállalt magány mint lázadás. Szabadság. Tragikus út. Bukás. Olyan szavak, olyan fogalmak ezek, amelyek kulcsfontosságúak Tarkovszkij művészetének megragadásához, emberképének felvázolásához.

Sorsfordulókban, mély lelki válság idején mutatja be hőseit — amint azt például Hemingway is megfogalmazta, határhelyzetekben lehet igazán megismerni az embert. Nos, Tarkovszkij embere nem tudja elfogadni élete, világa racionális elrendezését, világával, "helyzetével" kialakult-kialakított interakciójának alapja irracionális, hát irracionális "érvek" alapján igyekszik elérni szabadságát. Akkor is, ha útja buktatókkal teli, és egyáltalán elérhető eredményei nemcsak előbbrejutást jelentenek számára. Álljon itt példaként Andrej Rubljov, illetve a *Nosztalgia* Domenicója — sorsukat követve, különítsünk el most két utat, két típust, vizsgáljuk az ő alakjuk és történetük alapján Tarkovszkij emberének a világhoz fűző kapcsolatát. Egyikük — az általa képviselt középpontból — hitével, érzéseivel, eszével, még elzárkózásával is mindenáron a világ felé közelít, a másik pedig ugyanabból a helyzetből maga felé szeretné fordítani a világot. Domenico "saját szavaival ellentétben még mindig egoista — írja Gelencsér Gábor —, hisz családja után most hangos végítéletével az egész emberiséget próbálja a saját rendszerébe kényszeríteni ahelyett, hogy önmagát próbálná közelíteni a létező világhoz. Azonban a létező világ is ellenáll, irracionális rítusát a racionalizmus visszautasítja: az örültet újra és újra elzavarják, amikor égő gyertyával át próbál kelni a medencén."¹ "Nem teszik ezt meg Rómában, a film egészétől oly távol álló helyszínen, amely »fényes«, »száraz«, »holt lét«, de a szó igazi értelmében az, *nem élet, hanem szimbólum*."² Mindkét típus útja a szélsőséges egoizmusig ível, Tarkovszkij e két filmjével

¹Gelencsér Gábor: Más-világ. *Filmkultúra*, 1990/4.

²Kovács András Bálint és Szilágyi Ákos könyvét idézi Gelencsér Gábor: i.m.

súlyosan tárul fel a felismerés, hogy... fel kellene fedezni, meg kellene ismerni az emberi lélek mélységeit... "Nem új világokra van szükségünk, hanem tükrökre"... Ugyanis a "helyzetből" a vágyott természetes világ felé — Kelvin, Snaut, Iván, Rubljov, a Stalker —, illetve a tönkretett világ felől — Domenico, sőt Gorcsakov — a szabadsághoz vezető útig a szélsőséges individualizmus vállalására, a kirekesztettség, a magány elviselésére van szükség. És ez még csak az első lépés, ezzel még csak elkezdődött a "rend" elleni lázadás. Ez az ember saját lelkének, a kollektív tudatalattiban "az" emberi léleknek a mélységeiig száll alá, az *Andrej Rubljov*tól kezdve különös lény, akit látszólag csak saját útja érdekel. Lent, az elért — és felismert! — határvonalon két út áll előtte: a démonizálódás vagy... a megváltás lehetősége. Számára a szabadság, pontosabban *ez a fajta szabadság* a legfőbb érték, és nem a boldogság, legfőképpen nem a "helyzet", a "rend" által előírt közboldogság. Ez a szabadság azt is jelenti, hogy az értelem nem uralkodhat a lélek fölött, ez a szabadság irracionális. És igazabb, mint az elvtársak szabadság-felfogása, a ráció, a valóság és csakis a valóság földhözragadt észjárás.

Tragikus út

Hogyan kezdődik Tarkovszkij emberének — az eddigiek alapján már tudjuk: végzetszerű — útja? Az éppen aktuális, értelmes, értelmesen szervezett létállapot megtagadásával, először az annak korlátain túlnézéssel-túllátással: a központi alakok útnak indulnak "a bolygóra" — Kelvin —, a "Zónába" — a Stalker és két társa — :az indulás ténye eleve feltételezi, hogy a "helyzetben" más nézeteket, más helyzetet képviseltek, más utat, más célt választottak. Az alkotó deklarált filozófiaként közli gondolatait az emberről, tükréről, a tükrök szükségességéről, lásd a *Solaris* vagy az *Andrej Rubljov* idevágó replikáit. Ezekben a gondolatokban kell keresnünk mindazon felismerések gyökereit, melyekkel Tarkovszkij hozzájárult az emberi természet megismeréséhez. Ez az ön(át)értékelés Iván alakjával, illetve a *Solaris* Kelvinjével és Snautjával kezdődik és a *Nosztalgia* Gorcsakovjával, illetve az *Áldozathozatal* Alekszanderével végződik. Az út végéről egyelőre csak annyit, hogy Domenico cselekedetét — átkelés az égő gyertyával a medencén — Gorcsakov fejezi be, az ő általa megértett tettet pedig Alekszander teljesíti be. A "helyzetből" — *Stalker* —, illetve az aktuális világállapotból — *Nosztalgia* — kilépés az egyén lázadását konkretizálja, annak a szabadságnak a térhódítását, amely nem tűri el, sőt nem ismeri el a kényszerű racionalizálást, kényszerű megváltást, kényszerű boldogságot, sőt, még ezek gondolatát sem. A realista alkotó kívülállása ide vagy oda, a rendező pozitív, illetve pozitív értelemben manipulált attitűdöt alakít a befogadóban szereplőivel szemben, így kívánja megértetni, hogy a szabadság az a legfőbb érték, amely magának az emberi öazonosságnak az egyik legfőbb ismérve, és amelyről éppen ezért semmilyen "fenti" vagy "lenti" ideológia nevében nem mondhat le. Az ő tagadásukkal maga Tarkovszkij tagad. A saját lelke mélyét kutató és felfedő ember azonban "irracionális" szabadságával, a maga végzetszerű útjával, amelyen szívóosan-állhatatosan kísérletezik a szabad létezéssel, tulajdonképpen az egyetemes emberi létezés (egyik) tragikus aspektusára biztosít rálátást. *Ugyanis a szabadság előfeltétele maga a szabadság* — ő pedig világával szembeni megismerésében épphogy nem ilyen premisszák alapján indult útjára. Az outsider akár "csupán" alkati sajátosságai alapján (lesz) kívülálló, akár önhatalmú döntése eredményeként, útja saját, részben elért szabadságának felszámolásához ve-

zet. Sőt, személyisége rombolásához. Félreértés ne essék, számunkra, a mindenkori befogadó felől nem is annyira az eddigi útja igazán fontos végül — hanem a léthelyzetére ezen a ponton adott válasza. Minden körülmény között alkotni kell, robbannak az *Andrej Rubljov* színei, az ember csak ez által igazolja létét. És ez által igyekszik vissza, afelé az út felé fordulni, amelyről letért. Közvetlen kapcsolataiban pedig mindvégig tagadja az emberi társadalom közép-kelet-európai típusú racionalizálását, amely megtervezett-megideologizált voltában hamis hatalmi viszonyokat feltételez és eredményez, tagadja az emberi fejlődésnek egyáltalán a lehetőségét, ha az az emberi személyiség rombolásán alapul. Ugyanakkor útjának sorsszerű volta is a racionalizálás lehetetlenségét bizonyítja.

A belső világ

Így kezdődik tehát Tarkovszkij embere megismerésének és önmegismerésének kalandja, majd a rendező a lázadás, ugyanakkor önuralom végső fokozataiig vezeti. Igen, a realista hős a maga életét éli, sorsának immár saját logikája van. Az alkotó ugyanakkor egyszerre van jelen attitűdmentes megfigyelőként — és demiurgoszi irányítóként: jelenléte e sorslogikák, törvények áthághatatlanságának felfedésében mutatkozik meg. A kívülálló nemcsak azt látja be, hogy a "helyzet" szemben tehetetlen, hanem azt is, hogy közvetlenül a szűkebb vagy tágabb "helyzet" korlátain kívül már nem állhat meg. Útja a kollektív tudatalatti belső végtelenébe vész. A kaland — immár messze túl a "helyzeten" — az út beteljesíthetetlenségének tudatosításával a kétségbeesés végső fokáig vezet. Az emberi gyarlóság metafizikája. A *Solaris* Gibarianja *szégyenében* lett öngyilkos. Az ezen a ponton megélt szabadság Tarkovszkij emberének bukását jelenti. A másik út? "Nincs kapcsolat közte (ti. Domenico) és értetlen hallgatósága között. Ebben a Rómában nehezen szólalnak meg az *Örömóda* hangjai, és gyorsan el is akadnak, hogy helyettük a lángoló férfi halálhőrgését hallhassuk. A gyertyaláng allegorikus fényét pusztító tűzre váltó Domenico úgy áldozata önmagának, mint ahogy a világ — az ő szavaival — a saját szakadékába hull."³

A saját szellemi mélységeit kutató ember megjelenése valóban forradalmi mutációkkal terhes fordulat, sőt, mint ilyen, természetesnek minősül, de tekintve azokat a premisszákat, amelyek a "helyzetben", illetve azon kívül egyszerűen adóttak, még "csak" közbenső állapot, még "csak" részeredmény. Ezzel még "csak" elkezdődött a nagy út. Ez még "csak" annak tudatosítása, hogy ha az ember szorongatott helyzetben van, és szorongatottsága mások tudatos tevékenységének eredménye, akkor ne hasonló módon az értelem vagy az erkölcs törvényei alapján cselekedjék, hanem — akaratára hallgasson. Azazhogy... hitére. Immár kétségtelen, hogy nincs visszatérés abba a korlátozott és korlátolt, racionalizált, függő állapotba, a "helyzetbe", amelyben a függőség elsődleges identitásmeghatározó tényező lett, mivel az elnyomott már elsősorban, sőt kizárólag az elnyomással szembeni harcban vizsgálja magát, méretekzik meg és egyáltalán — létezik. A "helyzet", a racionalizált "rend" a valódi, az istenadta önzonosságot, amely valahol mélyen azért... *van* (ha már egyszer tisztázódott), amely csupán lehetőségeiben létezik, eltakarja és megismerhetetlenné teszi. Elveszejt. A "rend" szabadsága, pontosabban egy és csakis egy bizonyos módon ér-

³Gelencsér Gábor: *Más-világ. Filmkultúra*, 1990/4.

telmezett szabadsága az önpátolgató ráció, a saját nevét nagy errel író Ráció útját jelenti, az ember istenüléséhez vagy inkább önistenítéséhez vezet, és ez maga a pusztulás. Ezért van szükség a fordulatra. Az egyedüli megoldás a hit útja, mondatja Rubljovval, a Stalkerrel, Gorcsakovval az alkotó. Az út az *Áldozathozatalban*, Alekszander alakjában teljesedik be. Csak így lehet megoldani... no nem Közép-Kelet-Európa vagy Amerika emberének, hanem "az" embernek a problémáját.

A METAFIZIKA ÉS A LÉT SZERKEZETÉNEK INTELLEKTUÁLIS MEGVILÁGÍTÁSA

Az igazság egy és oszthatatlan. Az igazság, amely maga a lét, mindenképpen valóságos, a világ tényei pedig mint létezők kivétel nélkül részesülnek a dolgokat és jelenségeket egybefogó létből, az igazság valóságából. Nincs tehát elháríthatatlan metafizikai oka a létezők és a lét közötti látszólagos távolságnak, az igazság meghasadtságának. Az igazság valóságosságát az is bizonyítja, hogy ha a létezőket tőle elszakítva, az igazságból részesedésük figyelmen kívül hagyásával vizsgáljuk, a dolgok és jelenségek fizikai kézzelfoghatóságuk ellenére fantazmagóriakussá, értelmetlen struktúrákká, halmazokká válnak, a világ maga titokzatos erők félelmetes játéktérének mutatkozik, az ember belévetettsége pedig lidérces rémálomnak tűnik. Hogy az ember ilyen módon eltekinthet az igazságtól, és önkényesen szembefordulhat a fizikai világnak, a természetnek az igazság által kialakított valóságával, az nem az igazság erőtlenségét, valótlanágát, vágyálomszerűségét jelenti, hanem azt, hogy az igazsággal és az igazság valóságával mi, emberek szabad, személyes viszonyban vagyunk, és mind az igazság, mind a valóság igényli a hozzá fűző viszonyunk szabad, személyes elfogadását.

Az igazság személyességének állítása a hagyomány szellemi tekintélyének metafizikai értékesítését, egy korábban vallási, teológiai jellegű tapasztalatnak a metafizikába bevonását jelenti. A kultúránkat megalapozó bibliai hagyomány szerint ugyanis az igazság személyes. De tudjuk, hogy a vallási tapasztalat átadásának, érvényesítésének módja, formája, nevezetesen a szellemi tekintély is tartalmának megfelelően személyes viszonyulási módot igényel. Az igazság személyességének metafizikai evidenciaként kezelése azért várhat mégis magára, az igazság személyességének tapasztalatán alapuló kultúránkban a metafizika azért kénytelen úgy tenni, mintha az igazság személytelen volna, mert a legújabb korig hiányoztak a szellemi tekintélyként elfogadott hagyomány intellektuális megvilágításának, a kiinduló tétel rendszerre emelésének a föltételei. Bár a rendszer alapelvétől periférikus elágazásaiig eljutni ugyanúgy a személyes gondolkodás működtetését jelenti, ahogy a személyesség megnyilvánulását láthatjuk a szellemi tekintély elfogadásában, mégsem hanyagolható el az a különbség, amelyet a szellemi tekintély személyes, de passzív elfogadása és a továbbgondolására képesség megszerzése között fölfedezhetünk. Jóllehet a vallási zsenik és híveik, a művészet papjai és hódolói között is személyes a kapcsolat, ezek is az igazságot tapasztaltatják meg azokkal, és azok is hisznek ezeknek, de a próféták és zsenik kiválasztottsága mégis mindig misztifikálódik, esetükben a szellemi feladatvállalás személyessége óhatatlanul a személyfölötti kódéba vész, mert a személyes teljesítményüket tudatosítani, megvilágítani képtelen alkotók titkaikat kényszerűen elfedik.

Az igazságnak és a valóság elfogadásának a személyességén azt értjük, hogy az igazság létét, mibenlétét és valóságát nem csupán kikövetkeztetjük, nem csupán beszélünk róla, megállapításokat teszünk vele kapcsolatban, hanem közvetlen közünk van hozzá, mi magunk meg is tapasztaljuk. Közvetlen és a szónak ebben az értelmében "személyes" tapasztalatunk természetesen a fizikai dolgokról és jelenségekről is lehet, de az igazsággal ezenkívül személyes viszonyban is vagyunk, mert az igazság a dolgokkal és a jelenségekkel

ellentétben maga is személyes, amikor megtapasztaljuk, az igazság maga is személyesen találkozik velünk. Az igazság személyes megtapasztalását, az igazság személyességére, azaz a fizikai világon túliságára utalva, a fizikai tapasztalástól megkülönböztetve, szellemi tapasztalásnak mondjuk. Mivel a létezők a létigazságból részesedésük belátásának mértékében mutatkoznak valóságosnak, föl kell ismernünk, hogy a fizikai tapasztalás képessége is a szellemi tapasztalásból származik. A világnak az érzéki szemlélet számára semmitmondó struktúrákként és halmazokként való leírása, a fizikai tapasztalás jelentőségének leértékelése ezzel szemben a szellemi tapasztalás képességének elapadásáról tanúskodik. Míg a dolgokat és a jelenségeket csak egyoldalúan mi tapasztaljuk meg, minden emberrel, aki az igazság megtapasztalásának a legkisebb jelét is adja — mint az igazsággal is —, személyes viszonyban vagyunk. Az emberekhez fűző személyes viszony azonban nem vezet el az igazsághoz, a szellemi tapasztalásnak az ember nem lehet a forrása, mert az emberi személy nem föltétlen alanya, hanem inkább következménye, eredménye a létigazság megtapasztalásának.

Bár az igazság tapasztalata alapozza meg személyünket, ezért az tőle elválaszthatatlan, az igazság megtapasztalása nem elszigetelt egyéniségünk ügye, hanem szerves része az — egyéni létünkön és a fizikai világon túllépő — szellemi, kultúrtörténeti folyamatnak. Míg a fizikai világ dolgainak és jelenségeinek megtapasztalását tulajdonképpen minden ember előlről kezdi, szellemi tapasztalatunkat mindannyian a kultúrtörténeti hagyományhoz kapcsolódva, szellemi örökségünket elfogadva szerezzük. A szellemi tapasztalás történetiségét az magyarázza, hogy általa nem fizikai létezésünk körülményeihez alkalmazkodunk, hanem segítségével másokkal közös emberségünknek, szellemi lény voltunknak, szabad szellemi választásunknak — a létünket megalapozó — föltételei teremődnek meg. Az talán mondható, hogy az ember a maga erejéből állja meg a helyét a természeti erőkkal vívott küzdelemben, de abban az értelemben mindenképpen "teremtő", hogy létének szellemi alapjait a létigazság tapasztalatát magában foglaló kultúrtörténeti hagyománytól kapja.

A létigazság személyességéből, a szellemi tapasztalás által kapott szabadságukból adódóan az emberek szabad, személyes döntésük következményeként különböznek egymástól, a lét rendjében eltérő szerepet játszanak. Vagy kultúratiszteletüket kinyilvánítva — helyesen — elfogadják a létüket megalapozó hagyományt, vagy sajnálatos módon ember voltuk alapjait megtagadva, lényükbe pusztító hatású meghasonlást fogadva, kultúrát nem tisztelő polgárokként elutasítják. A hagyományt elfogadó, szellemi szabadságával élni kívánó ember további választás előtt áll. Vagy megelégszik azzal, hogy elfogadja a hagyományt, gondolkodását és magatartását az általa megtapasztalt létigazsághoz igazítja, azaz kultúratiszteelő polgár marad, vagy az igazság életbeli érvényesítését, a kultúrközösség egészének a hagyomány követéséhez hozzásegítését, illetve a hagyománnyal összhangban újabb szellemi teljesítmények létrehozását tekinti feladatának, azaz a kultúrát képviselő arisztokrata szerepét vállalja. Bár az egy és oszthatatlan igazság színe előtt minden ember egyenlő, az emberek szabadságukkal élve nem egyformán viszonyulnak hozzá. Nem kíváncsi az igazsághoz való viszony különbözőségéről — a politikai egyenlőség jelszavát vagy a jogi egyenlőség elvét indokolatlanul kiterjesztve — hallgatnunk, mert következtében az emberi nem egységét biztosító igazság csorbul. Ingoványos talajra téved, aki az igazság iránt bizalmatlanul, kultúrát nem tisztelő polgárként az emberi nem egységét a természetben keresi, mert bár fáradalmas, hosszadalmas történelmi erőfeszítést igényel az emberiség egységének szellemi alapon való érvényesítése, csak az igazság egy és oszthatatlan, az igazság egyesítő hatása alól kivont természetben a sokaság, a megosztottság, a káosz uralkodik.

Az igazság valóságosságának és a dolgok, jelenségek létigazságból részesedésének, a lét és a létezők közötti összhang elvi lehetőségének megfelelően nemcsak az igazság és annak megtapasztalása személyes, de lehetséges és kívánatos, hogy ilyen legyen a természet és a társadalom dolgainak és jelenségeinek megismerése is, sőt a megismerés nyilvánvalóan csak a létre nyitott és kultúrája révén léttapasztalattal rendelkező, vagyis a személyes viszonyulás képességét kinyilvánító ember számára lehetséges. Csak a lét horizontját szem elől tévesztő romantikus beállítottságú ember gondolja, hogy a természet dolgaival és jelenségeivel személyes viszonyba kerülhet, vagy vágyik ilyen viszony kialakítására. A hiteles gondolkodás személyes viszonyban a létigazsággal áll, és a hitelesen gondolkodó embert a létigazsággal való személyes viszony tökéletesen kielégíti. A természet rendjének megismerése és a létigazságból részesült dolgokban, jelenségekben rejlő emberi lehetőségek feltárása azonban általában azt kívánja, hogy az ember emberségét, személyességét kinyilvánítva forduljon a létezőkhöz. Az újkor korábbi századaiban úgy tűnt, hogy a személyesség kinyilvánítására az érzéki tapasztalás megfelelő alkalmat adhat, vagyis a világkép emberközpontúságát az érzéki szemlélet közvetlensége biztosíthatja, mert a természet mint immanens adottság értelmes egésznek tekinthető. Mára azonban nyilvánvalóvá vált, hogy a személyiség csak ontikusan alapozható meg, azaz a világkép emberközpontúságát csak a létigazság dolgokon, jelenségeken túli szempontjának, a szellemi-kultúrtörténeti tapasztalatnak, a hagyománynak a bevonásával biztosíthatja. Tudjuk, megvan a lehetősége, hogy az ember kultúrát nem tisztelő polgárként elutasítsa magától a hagyományt, a természet értelmes egészként való felfogását lehetővé tevő személyes léttapasztalatot, és a dolgokat, jelenségeket a szemlélet, a közvetlen tapasztalás számára érdekteleneknek tekintse, a velük való létközösséget megtagadva csupán megismerő tevékenysége tárgyait lássa bennük. Miután az ember voltunkat megalapozó kultúrhagyományból teljes mértékben kivetköznünk úgysem lehet, el kell ismernünk, hogy a megismerésnek ez a módja hozhat bizonyos eredményeket. A lehető legkedvezőbbnek azonban nem nevezhető, mert a létre nyitott és a léttapasztalás képességével rendelkező ember megismerő tevékenységének célja az, hogy a létigazságból részesült, a "teremtett" létezőkhöz teremthetően viszonyuljon, bennük az igazság kiteljesedését elősegítse, ezáltal a természetet emberiessé, számára valóvá tegye. A létegyiség szellemi tapasztalatától vezérelt megismerés személyességét nem teszi kérdéssé az sem, hogy az igazságból részesülő, de azt személyesen elfogadni nem tudó, a feljűk forduló személyes megismerő szándék irányában anyagiságot, tehetetlenséget mutató dolgok és jelenségek világában a megismerő az igazságot személytelenül, az érzéki tapasztalástól eltekintő és a szellemi tapasztalás körébe nem emelkedő elvont gondolkodás segítségével érvényesíti. A személyiséget az érzéki szemlélettől váró, immanens beállítottság számára úgy tűnhet, hogy ez a megismerő tárgyiasít, a létezőket struktúrákként és halmazokként kezeli, de mivel műveleteit a személyes létigazság motíválja, nem lehet vitás, a létező létének értelme szerint jár el, a vizsgált jelenség határain belül nem érvényesülő lehetőségeket bontakoztat ki. A természet világának így értett anyagisága nem cáfolja a természeti rend ontikus voltát, illetve nem akadályozza az igazság emberi érvényesítésének, csupán azt jelenti, hogy a létnek a fizikai létezőkhöz viszonyított transzcendenciája a megismerő tevékenység által sem szüntethető meg, valamint a lét és a fizikai világ között csupán a személyes léttapasztaló képességgel rendelkező ember, az emberi megismerő tevékenység teremthet egyáltalán kapcsolatot.

A metafizika a megismerésnek az a rendszere, amely az emberi megismerő képesség történetileg legelőnyösebb kifejtése érdekében egyfelől a személyes léttapasztalat elfoga-

dása révén a világot értelmesnek mutatja, másfelől vállalkozik személyes tapasztalata tökéletes intellektuális megvilágítására, és általa a metafizikai rend megőrzésének és teremtet kibontakoztatásának biztosítására. Nem nevezhető metafizikainak a megismerés olyan rendszere, amelyet a léttapasztalattal nem számoló, a hagyománynak a megismerésben játszott szerepét kétségbe vonó, kultúrát nem tisztelő polgár alakít ki, aki nem az igazság valóságosságának az érvényesítésére, a létigazság és a létezők közötti összhang kialakítására, hanem az ismeretek mértéktelen halmozása és a jelenségek érelmetlen manipulálása révén az emberi személy és a személyes igazság dologiasítására, illetve a dolgok fölötti halatom mindenáron való megszerzésére törekszik. A lét tényleges szerkezetét elfedő és a metafizika lehetőségeinek kibontakoztatását akadályoztató az az álmetafizikai konstrukció, amely a személytelen intellektust, a konkrét tapasztalástól elvont gondolkodást indokolatlanul és hamisan az igazság személytelen közvetítőjének szerepével ruházza fel, és ezáltal a személyben, a létben, az igazságban előidézett hasadást elleplezi.

Különösen alkalmas eszközeivé válhatnak a kultúrát nem tisztelő beállítottság kedvelte álmetafizikai konstrukcióknak a számok, a betűk, az elvont gondolkodás által alkalmazott személytelen fiktív jelek, az úgynevezett mesterséges nyelvek, amelyeknek — a léttapasztalatot közvetítő és a gondolkodást lehetővé tevő személyes jellegű, "természetes" nyelvtől eltérően — önmagukban véve sem az igazsághoz, sem a valósághoz nincs közük. A számokkal, a betűkkel és jelekkel visszaélésnek tekintendő, ha a létigazság személyes, emberi közvetítésének feladata elől kitérve, bennük a létigazság személytelen közvetítőit keresve, mágikus erőt, metafizikai jelentőséget tulajdonítanak nekik, és a lét szerkezetének intellektuális megvilágításáról lemondva, a tudományt a mágiával, a varázslással vegyítve, a metafizika rendszerét rájuk kísérlik alapozni. A matematika tudománya, a logika és a szemiotika akkor tölti be szerepét, és aknázza ki a legkedvezőbbben szellemi lehetőségeit, ha szakít azzal a téveszmével, hogy a számok és a jelek által mágikus — a hétköznapiak ítélt személyes szemlélet számára el nem érhető és be nem látható — módon a világ titkai tárulnak föl. Le kell tehát mondania arról a törekvésről, hogy valamiféle szuper-természettudománynak ismertesse el magát. A számokkal és a jelekkel folytatott munka annak mértékében tiszta tudomány, hogy művelője mennyire ismeri föl feladatát, azoknak a személytelen szabályoknak a kidolgozását, amelyek biztosíthatják, hogy az igazság tapasztalatával a maga körén belül közvetlenül számolni nem tudó, a természeti törvények feltárása a saját lehetőségeire utaltan nem alkalmas elvont gondolkodás az igazsághoz mégis hű maradjon.

Goethe *Faustjának* *Mysticus Chorusa* szerint "minden múltó dolog csak pusztá jelkép." Természetesen ha nem misztikusan szemléljük a dolgokat, és fizikai kézzelfoghatóságukat tudomásul vesszük, akkor is elismerhetjük, hogy a harmonikus, kiegyensúlyozott szemlélet számára minden dolog utal a létre, jelképe is a létnek. Sőt, Goethe szövegéből az is kiolvasható, hogy a természet dolgai és jelenségei a létnek csak jelképei, azaz az érzéki szemlélettől közvetlenül, ésszel is megvilágíthatóan nem vezet út hozzá. Ha tehát ontikusan akarunk gondolkodni, és világosan be akarjuk látni a dolgok és jelenségek létben gyökerezettségét, akkor nem a természeti jelenségek felől kell a léthez közelednünk, hanem a létből kell kiindulnunk, magunkat nem az érzéki szemléletre, hanem a szellemi tapasztalatra, a hagyományra kell bízunk.

A kultúrát nem tisztelő beállítottság által gyártott álmetafizikai konstrukciók érvényét a szellemi lehetőségeivel nem a lehető legjobban élő metafizikának máig nem sikerült következetesen és megnyugtatóan kizárni. Ez magyarázza, hogy amióta gondolkodunk az

igazságról, amióta az ész, magához méltó feladatot választva, belátásán és érvényesítésén fáradozik, fogalmaink hálójában mindig meghasadtan, hozzá nem illő megkettőzöttségben mutatkozott meg. Például filozófiatörténeti kézikönyvében Platónról írva, Nyíri Tamás az igazság két formáját ismerteti, létigazságról és tényigazságról beszél attól függően, hogy a gondolkodás elsősorban a létezőket egybefogó végső fogalomhoz, a léthez kapcsolja-e az igazságot, vagy a számára fizikai közvetlenségükben adott és létezésük okán a lét igazságában részesülő dolgok, jelenségek felől közelít-e hozzá. Az oxfordi ihletésű *Filozófiai kisenciklopédia* pedig az igazság korrespondencia-, illetve koherenciaelméletét különbözteti meg, mely előbbi szerint az igazság inkább a tényeknek, az utóbbi szerint viszont az elfogadott állítások összességének felel meg. De bármennyire sok példa is hozható fel az igazság meghasadására Platónról korunkig, ha a metafizikai jelentőség szempontját nem helyettesítjük be önkényesen az emberi vagy kultúrtörténeti érvény szempontjával, és a hamisság érvényének lehetőségétől megzavartan nem mondunk le az igazság érvényesítéséről, akkor tudhatjuk, hogy jövője csak az igazságnak van, semmi sem vehet erőt rajta.

Nem beszélhetünk metafizikáról akkor sem, ha a létigazság személyes megtapasztalását és képviselétét mindenek elé helyező arisztokrata nem tudja szellemi feladatát az intellektuális megvilágíthatóság történetileg adott keretei között tartani, és a numinózus vallási élménytől megszállottan figyelme az Isten-ember viszonyra korlátozódik, ezért a világ, a természet szellemi érdeklődést nem vált ki belőle, és emiatt lemond a kultúratisztelő polgárral együttműködésről. Akadályozza a metafizikában rejlő lehetőségek kibontakozását az is, ha az igazság képviselétének feladatával birkózó szellemi arisztokrata, aki a prófétai megszállottságot, a személy feletti numinózus istenfélelmet a humanista személyes kultúratisztelétével cserélte föl, és ezáltal a világ iránti érdeklődés, a metafizika létjogosultságát elismerve, a kultúrát tisztelő polgárral közösséget vállalt, szerepének intellektuális megvilágítását nem oldja meg, s ezért, amint a legújabb korban történt, a metafizikát kényszerűen a polgárnak engedi át. A polgár ugyanis kultúratiszteltelete esetén sem lehet képes a lét szerkezetét megvilágítani, a kultúrát nem tisztelő beállítottságnak az igazság személyességéből fakadó érvényesülési lehetőségét kivédeni.

Bár a vallás és a művészet szerepe elsőrangú (a metafizikánál és a tudománynál fontosabb) az igazság személyes tapasztalatának felhalmozásában, mégis a személyes szellemi tapasztalat intellektuális megvilágítását vállaló metafizika alkalmas igazán a kultúrtörténet során fölgyülemlett szellemi eredmények értelmező egybefogására, az emberi nem egységének biztosítására, a lét szerkezetének megvilágítására. Platón és Hegel kétségtelenül téved, amikor a tudományt, a filozófiát a vallás és a művészet fölé helyezi, és metafizikájával a szellem tökéletlenebbnek ítélt megnyilvánulási módjait meghaladni véli. Javaslatuk — szándékukat keresztezve — csupán azt tükrözi, hogy metafizikájuk részben a kultúrát tisztelő polgár szellemileg nem teljes értékű nézőpontjához igazodik. Azt azonban mint a metafizika legkiválóbb művelői, másoknál világosabban látták, hogy szaktárgyukra milyen különleges szerep vár, hogy a problémák intellektuális megvilágítására törekvő metafizika kitűnően alkalmas az egymással nehezen egybevethető szellemi tényezők egybefogására. Csak a metafizika teszi lehetővé, hogy a hagyományok különbözőségére és a hagyományhoz való eltérő egyéni viszonyulásra tekintet nélkül a kultúrát nem tisztelő mentalitás oktalansága, a lét szerkezetének ellentmondó volta a logikai következtetések nyilvánvalóságával kiderüljön. A metafizika szolgálatainak elfogadását föltételezi továbbá az is, hogy az igazság kapcsolatát vállaló és érvényesítésén fáradozó arisztokrata kényszerű magányosságát oldhassa,

Isten választott prófétájának és a humanista eszmény hajnokának szerepét a polgár számára közvetlenül érthetővé, intellektuálisan beláthatóvá tegye. Ennek azonban nem az az útja, hogy a kultúrát tisztelő polgárhoz igazított metafizika a szellem (főképp arisztokratikus jellegű) vallási és művészi alkotásait hatáskörébe vonja (amint azt mind Platón, mind Hegel gondolatrendszere sugallja), hanem az, hogy az arisztokrata érvényesítse következetesen szellemi tapasztalatait a metafizikában, emelje a létigazság személyes tapasztalatára alapozó metafizikát a vallással és a művészettel azonos színvonalra, az arisztokratikus szemlélet színvonalára.

A metafizikai gondolkodást, a világ dolgainak és jelenségeinek értelmes egységként való magyarázatát az antik görögség kezdeményezte. Az antik filozófia vonta be első ízben kultúratiszteletének jeleként az intellektuális erőfeszítések körébe a léttapasztalást, pontosabban azt a hányadát, amely kultúrtörténetileg rendelkezésére állt, számára racionálisan megragadható volt. A görög filozófia formailag, a fogalmak rendszerét tekintve egyetemes érvényűt alkotott, az egységet, az egészt, a lét igazságát kívánta megközelíteni, tartalmilag azonban vizsgálódásait a káosszal szembeállított kozmoszra, a kultúrát tisztelő polgár világára korlátozta, vagyis a mitologikus világkép a görög metafizikai teljesítmények kultúrtörténeti háttere, hermeneutikai közege maradt. A kozmosz értelmes rendjének, a polgári kultúratiszteletnek az értelmetlen káosszal, a kultúrát nem tisztelő polgár barbárságával való szembeállításában a metafizika megalkotásának rendkívüli jelentőségű kultúrtörténeti előfeltételét látjuk.

A hellén polgár azonban a transzcendens lét, a dolgokon és a jelenségeken túlmutató igazság tapasztalatát, a kozmoszképzet forrását csak mint immanens fizikai egységet tudta megragadni, mert tapasztalata tulajdonképpen eredetét nem ismerte, és a világon belüli harmónia élményétől nem vezetett út a transzcendens létigazság valóságának megtapasztalásához. A figyelmét a kozmoszra összpontosító, a káosztól megvetően elforduló antik metafizika azt a reményt táplálta, hogy a maga, kétségtelenül magasabb rendű megoldásával biztosíthatja a káosszal szemben a kozmosz, a "barbár" civilizációkkal szemben a kultúratiszteelő hellén világ rendjét, jóllehet ez a remény nem volt igazában megalapozott. Mégpedig nem azért, mintha a szellemnek kitüntetett szerepet juttató görög kultúra nem állhatta volna meg a helyét a barbár világ óriásainak anyagi, társadalmi, civilizációs nyomásával szemben (tudjuk, a görögök katonailag, politikailag, gazdaságilag legyőzték az ókori Keletet), hanem ellenkezőleg, szellemi fölényének viszonylagossága volt a kudarc oka, az a tény, hogy az értelmes rendet, a szellem elsőbbségét csupán immanensen alapozta meg, és elbizakodottan a kultúrát nem tisztelő, az igazságot elutasító mentalitást elvileg érvényben hagyta, a káosz világképi jelentőségét megengedte, mert az igazság személyességének föl nem ismerése miatt nem sikerülhetett a létegyiség szellemi tapasztalatát föltétlenül érvényesítenie.

Az antik mitologikus világképet elutasító és a bibliai hagyományt értékesítő zsidó, keresztény és iszlám gondolkodás vonta be a metafizikába a fizikai világ dolgain és jelenségein túli transzcendens egység problémáját, vette fontolóra a gondolkodás egyetemességének tartalmi, tapasztalati föltételeit, nyitotta meg a metafizika történetének második szakaszát. Bár az immanens egységfelfogás, a kozmoszképzet elégtelenségét és a görög kultúra válságát tükrözve, a transzcendencia fogalmát már Platón kidolgozta, neki mint a görög hagyományon belül álló gondolkodónak a létigazság föltétlenségéről és érvényének egyetemességéről még nem volt mondanivalója. Az egyetemesség formai-fogalmi és tartalmi-tapasztalati elemei azonban összekapcsolásuk után sem alkottak a metafizikán belül szerves egységet,

a bibliai hagyomány, a numinózus vallási élmény az ekkortájt kialakuló úgynevezett szinkretikus rendszerekben lényegében olyan, a tulajdonképpeni rendszertől elkülönülő világképi háttér maradt, amilyen azelőtt a görög mitológia volt, bár a metafizikához utólagosan hozzárendelt világképi elemek újszerű és a maguk nemében termékeny fogalmi erőfeszítésekre ösztönöztek. A felemás szinkretikus megoldásokat az magyarázza, hogy a kultúrértékek személyes képviselőjére alkalmas arisztokratikus beállítottság teljes értékű megnyilvánulási formája az új korszakban is a személy fölötti jellegű numinózus istenélmény maradt, még sokáig nem jöhetett szóba az intellektuális eszközökkel dolgozó metafizikának és a tudománynak az arisztokratikus beállítottsággal való végleges egybehangolása.

A legnagyobb mértékben a kereszténység járult hozzá a léthez rendelt transzcendens metafizikai egység problémájának kidolgozásához, mert az antik kozmosz helyébe a keresztény univerzumot állítva, fenntartotta a kultúratisztelő polgári beállítottságnak az ókori görögség által megtestesített érvényét, sőt a krisztusi megváltás szellemében meg is vonta a kultúrát nem tisztelő beállítottság (a káosz) metafizikai jogosságát, vagyis kimondta a kultúrát tisztelő mentalitás jelentőségének kizárólagosságát. A kultúrát nem tisztelő mentalitás elutasításának szükségességével nem számoló zsidó, sőt az abban kivetni valót nem találó iszlám gondolkodást kísérő gnosztikus tanítások metafizikai alaptalanságát intellektuálisan megvilágítani a kereszténység ugyan nem tudta, és enniatt velük szemben személytelenül, intézményesen is védekezett, elutasító álláspontjának azonban világképén belül erőteljes szellemi fedezete volt.

Az itáliai reneszánszsal megindult újkori fejlődés eredményeképpen az európai kultúrát és világképet megalapozó bibliai hagyomány kilép a numinózus vallási élmény köréből, és a vallási formák szigorúságát oldó világi gondolkodás ezt az addig személy felettinek mutakozó tapasztalatot személyesen képviselhetővé teszi, azaz az arisztokratikus beállítottságú humanisták esztétikai jellegű teljesítményeikben ezt a hagyományt a kultúrát tisztelő polgárnak közvetítik. A szellemi megnyilatkozásokat a személy feletti, numinózus vallási tapasztalás köréből kivonó, de pozícióját intellektuálisan meg nem világító humanista, aki ontikus, arisztokratikus szerepét a polgári létezési módról megkülönböztetni nem tudja, a középkori intézményes elkülönülést pedig elfogadni nem akarja, szándéka ellenére elindítja — az ő arisztokratikus világiasságával össze nem tévesztendő polgári jellegű szekularizáció következményeként — a fölvilágosodás folyamatát, amely a szellemi hagyomány és az intellektuális kifejtés mint metafizikai tartalom és forma viszonyának a keresztény gondolkodáson belüli megoldatlanságát felhasználva, a hagyományt a metafizikából fokozatosan eltávolítja, és a metafizikát (azt, ami belőle maradt, illetve amivé eltorzulása következtében vált) a kultúrát nem tisztelő polgár kezébe juttatja át.

A kereszténység kultúrtörténeti látóköre az antik gondolkodással szemben nem volt illuzórikus, metafizikai megoldásainak hiányosságait azonban nem lehet vitatni. A metafizikai gondolkodás körébe vont szellemi tapasztalatot az egyetemesség programja ellenére nem tudta a kultúrát nem tisztelő mentalitás számára is megközelíthetővé tenni. A történelmi keresztény gondolkodás nem számolt azzal, a bibliai hagyományban hangsúlyos szemponttal, hogy ha a kultúrát nem tisztelő beállítottságnak (a rossznak, a bűnnek, a gonosznak) nincs is metafizikai jelentősége (hiszen szellemileg üres, terméketlen), lehet emberi, kultúrtörténeti érvénye, és ezért sem a rossz mitizálása, álmetafizikai rangra emelése, sem az arisztokratikus beállítottságot igénylő szellemi tapasztalat (a bibliai hagyomány) szinkretikus bevonása a metafizikába (ld. újplatonizmus és gnózis) nem tekinthető megoldásnak. A megoldást csak

az jelentheti, ha az arisztokratikus beállítottságú humanista vállalkozik a fogalmi rendszer formai és a hagyomány tartalmi mozzanatának egybehangololására, és eredményeként a lét-meg az ismeretelmélet, a természet- meg a kultúr- (vagy társadalom) filozófia problémáit az egy és oszthatatlan létigazságból kiindulva, illetve azokat rá visszavezetve fejti ki.

A létezőkösszességből egybeálló természetben (a kozmoszban vagy az univerzumban) rend uralkodik, a természet világa valóságos, mert a létezők a lét igazságát tükrözik. De a dolgok és jelenségek természeti adottságukban nem értelmeseek, a természet a jelenségeibe belefeledkező szemlélet előtt nem kerekedik ki egésszé, a dolgokból a lét igazsága nem olvasható ki, az igazság transzcendenciája éppen azt jelenti, hogy a létezőkből kiindulva nem juthatunk el a léthez, az igazsághoz. A természet rendje számunkra titok marad, ha nem a létigazság tapasztalatának birtokában, a kultúrtörténeti hagyománnyal fölvertezetten látunk hozzá a dolgok és a jelenségek vizsgálatához. Az igazság és annak tapasztalata személyes, a személyes létigazságot a belőle részesülő, de a léttel nem kommunikáló létezők nem képesek megtapasztalni, a léttapasztalatot felhalmozó kultúrhagyomány sajátosan emberi teljesítmény, tehát a megismerés tárgyyszerűsége, objektivitása értelmezhetetlen, és megtévesztő követelmény. Nem jelentheti a tényekhez, az érzéki tapasztalás tárgyaihoz ragaszkodást, mert a tényeket és az érzéki tapasztalatot, a tárgyyszerűség fantomját kergető gondolkodás mint megbízhatatlant félresöpri. A maga szempontjából igaza is van, jól sejti meg, hogy a fizikai tapasztalás a szellemi tapasztalásból táplálkozik, és a léttapasztaló képességében gátolt ember számára "megfoghatatlan" igazság szempontját csempészi be a tudományba. Nem jelentheti a valóságot, mert igazság nélkül nincs valóság, vagyis nem jelenti a természet rendjét, hanem csupán a fiktív mágikus jelet, a kalkulust, a természeti rend lebontásának, a természet leigázásának és kizsákmányolásának abszolút racionális, operatív menetrendjét, a hatalom és erő szerzésének hatékony receptjét.

Valamikor régen, amikor a tudomány még tisztelte az érzéki tapasztalást, és egyelőre ösztönös óvatossággal a kultúrhagyomány szellemi védernyőjén belül maradt, a tárgyyszerűség meghirdetésének volt értelme. Ma azonban nyilvánvaló, hogy a tudománynak nem objektívnek, hanem hitelesnek kell lennie. A kultúrtörténeti értelemteljesülés és az azt kísérő technikai haladás eredményeképpen a tudomány lehetőségei megnöttek, az ember többé nem tehet úgy, mintha még mindig csupán szerény létfenntartási eszközeinek megszerzése volna a dolga. Ma már kézzelfoghatóan és komolyan a természet gazdájának kell bizonyulnia. Ez azt jelenti, nem elégedhet meg azzal, hogy házat, ruhát, táplálékot és szerszámot készít a maga számára, hanem — amit eddig öntudatlanul, kultúrája sugallatainak engedelmeskedve tett — mostantól kezdve tudatosan, tudománya által, módszeresen kell művelnie: mint már a reneszánsz megfogalmazta, építenie kell a természetet, és szűkebb értelemben vett szükségleteit csupán a természetépítés feladatához igazítottan, mellékesen elégítheti ki. A természethez, a teremtet világhoz való teremtet viszonyulás tervét, elveit, a teremtet folytatásának mikéntjét nem lehet a természetből kiolvasni. Ez az erőfeszítés csak akkor lesz eredményes, valóban teremtet, ha hozzá a kultúrhagyomány közvetítésével, a létigazságból merítjük a szempontokat.

Az ember része a fizikai világnak is, de létre nyitottsága és léttapasztaló képessége révén különleges metafizikai státusza van, létezését értelmessé téve, és a természetnek is értelmet adva, módot kap arra, hogy szabad lény legyen, és a természeti létezés szükségesszerűségeit saját körén belül semlegesítse, elkerülje. Az igazsággal, mint az Istennel, az ember személyesen, nem környezetének részeként találkozik, és kimondásában sem kíváncsi te-

kintettel lennie másokra, a körülményekre. Minél inkább sikerül ez neki, annál hívebben, világosabban tapasztalja meg, látja be az igazságot. Az igazság megtapasztalása abban az értelemben mégis közösségi jellegű, hogy az igazságot nem a természet közvetíti, illetve az nem is a léttel való közvetlen, magányos, misztikus találkozás, hanem a különböző emberi viszonylatok adnak alkalmat a létigazság megtapasztalására. A társadalom, az emberi együttélés ugyanis lényege szerint léttapasztaltató kultúrközösség, és csak másodsorban másodikat természet, a létfeltételeket biztosítani hivatott mesterséges környezet. A társadalmat igazában nem szociális, gazdasági, politikai törvényszerűségek szervezik, hanem az igazság megtapasztalásának kultúrtörténeti folyamata. Ahogy az emberi test egészségét a lelki-szellemi egyensúly minél hathatósabb fenntartása biztosítja, és orvosi beavatkozásra csak annak megbillenése esetén van szükség, az emberi együttélés testének, a társadalomnak az egészségét is szellemi-kulturális úton lehet fenntartani, és szociális, gazdasági, politikai kiigazításokra csupán a társadalmi betegségek gyógyítása érdekében van szükség. Noha a társadalom kialakulásának, mint a pusztán emberi létezésnek is, vannak anyagi, fizikai feltételei, ezek a feltételek nem teremtenek sem emberi lényt, sem társadalmat, nem okai az ember és a társadalom létének, mert az emberi létezésnek és a társadalom mint kultúrközösség létrejöttének oka szellemi, kulturális természetű.

Nem minden alkalmi társulás kultúrközösség, sőt egyetlen társadalom sem teljes egészében kultúrközösségként funkcionál, sosem érvényesíti maradéktalanul hagyományát, fogadja be akadálytalanul a létigazság tapasztalatát. A létre nyitottságát kinyilvánítani és léttapasztaló képességét mozgásba hozni kívánó ember viszonya az őt körülvevő, befogadó vagy általa választott közösséghez tehát sosem problémátlan. Mégis minden, személyiségét harmonikusan megalapozni, szellemi lehetőségeit tökéletesen kibontakoztatni akaró (azaz helyesen gondolkodó és cselekvő) embernek személyes döntése alapján egy közösséget föltétlenül vállalnia kell. Nem elegendő csupán értékeit, szellemi-kulturális teljesítményeit megismernie, megértenie és elfogadnia, tetszetős és kevésbé tetszetős jelenségei közül jó ízéssel vagy akár a létigazság egyedül teljes értékű szempontja szerint, hitelesen válogatnia, örök hűséggel is tartozik neki, meg kell élnie a vele való sorsközösséget is, meg kell tanulnia mindent annak szempontjából nézni, hogy szellemi anyanyelvét tökéletesen elsajátítsa, a kultúrközösség kínálta léttapasztalási lehetőséget a legteljesebb mértékben kiaknázza.

Bár a kultúrközösséghez tartozás időnkénti megújítása, utólagos tudatos megerősítése és megvallása nem fölösleges, a hozzá fűző kapcsolatról alkotott elképzelésünk csonka marad, ha benne csupán szép romantikus megnyilvánulást, személyes értékeink találó kifejezését látjuk. A létre nyitott és annak örökegy pontját szem elől téveszteni nem hajlandó léleknek értenie kell, hogy a kultúrközösség megtermékenyítő közegében megmerítkezés nélkül meddő marad, a személyes megnyilatkozások rugalmasságának és erejének a léttapasztaló közösséggel való áldozatos és önföladó azonosulás a forrása. Az egzisztenciális nyitottság élményének lehet egy távoli csillag a szimboluma, a lét végső kérdéseiben kiigazodni akaró embernek azonban tudnia kell, hogy ez az élmény az egzisztenciális sorsközösség megéléséből fakad, csak az így megnyilvánuló monista transzcendencia révén érezheti magát az ember a fizikai világ dolgaitól és jelenségeitől, a természet kényszereitől szabadnak. A kultúra ilyen ontikus, arisztokratikus vállalása és a metafizika ontikus, arisztokratikus alapra helyezése biztosítja, hogy a létigazság a kultúrában és a természetben az ember teremtő tevékenysége által érvényesüljön.

II. A LIBERTÍNUSOK FOGSÁGÁBAN

A LÁZADÓ POLGÁR A LIBERTÍNUSOK FOGSÁGÁBAN

Létrehozóinak és egykori öntudatos birtokosainak elhunytával, a kultúrkincseket saját szellemi javaiknak tekintő történelmi osztályok kihalásával kulturális örökségünk gazdátlan maradt. A hatalmas vagyon kezelői tanácstalanok, mert az örökös egyelőre nem jelentkezik. Szemmel láthatóan nem tud az örökségről. Nem jut el tudatáig, hogy a hagyaték őt illeti meg, nem fér a fejébe, hogy a végrendelet kitételei a hagyományozó szándékai szerint rá vonatkoznak. El nem tudja képzelni, milyen kapcsolat fűzi az elhunythoz, és mi köze lehet a hatalmas, mesebeli értéket jelentő vagyonhoz. Az helyzet felfogásában az a nyomasztó gondolat akadályozza, hogy mit is kezdhetne az életvitelének, gondolkodásának megváltoztatását igénylő, személyiségének átformálását követelő javakkal. Ezért minduntalan kitér átvételük elől, és a legkülönbébb módon igyekszik bizonyítani önmaga meg mások előtt a megtiszteltetés túlzott voltát, személye méltatlanságát a rá háruló terhes feladatra.

Felebarátunk, a modern fogyasztói társadalom polgára — róla van szó — nincs tisztában származásával. Nem tudja, kicsoda voltaképpen, nem ismeri tetteinek, érzéseinek, gondolatainak végső motívumait, a világát, kultúráját tudtán kívül kormányzó elveket. Hiányérzetét csillapítandó, képtelen meséket terjeszt magáról. Azt állítja, hogy nem apától, anyától született, hanem úgymond rózsabokorban jött a világra, a természet vadvirága. Azt hiszi, így megszabadulhat a nyomasztó talánytól, pedig a személyes szellemi feladat előli kitérésével a lázadás veszélyes ösvényére téved. Igaza van, ha undorodik a szülei által el nem ismert fattyúk, szerelemgyerekek gátlástalan hataloméhségétől, pénzsóvárságától, és nem hajlandó közöttük elvegyülve küzdeni elismertetésért. Meg lehet bocsátani tévedését, hogy a vér és a név szerinti származás bálványozása helyett a lélek természetes tisztasága révén remél erköcsi magaslatra emelkedni. De nem maradhat súlyos következmények nélkül, hogy dacosan felhagy az elsőszülöttség kiválasztottságát biztosító atyai áldás állhatatos kérlelésével, s ezáltal lemond szellemi hagyatékáról.

Lehet, hogy így van — mondhatja a lázadó — csakhogy ami történt, megtörtént, nincs mód az úton visszafordulni, az elkövetett hibákat jóvátenni. Válaszul ezt kell mondanunk: bármennyire igaza van, mégis megfontolandó, mi történt tulajdonképpen. Nem vitás, a szellemi javak elfogadásáról lemondó lázadó polgár — személyiségének egységét megbontva — szabad utat engedett a személytelen elemi erőknek, a "romlatlan természetnek", és ily módon új helyzet teremtetődött. Az azonban pusztán illúzió, hogy ennek következményeként a természet romlatlan gyermekévé vált volna. Lázadása ellenére sem tudta szégyenérzet nélkül fogadni a természet elemi megnyilvánulásait, nem sikerült visszalépnie a szellem személyes megtapasztalása előtti naiv állapotába. Szégyenérzete tanúsítja, hogy az atyai örökség elutasítása dacára sem szűnt meg a szellemről érintettségé. Nem is kell csodálkoznunk rajta, hiszen mi más a lázadás, mint szellemi megnyilvánulás: a szellemet csak szellemileg lehet elutasítani. Bár nem tud róla, és a legkevésbé éppen ő képes felfogni, a szellemről érintettségről tanúskodó szégyenérzete az egyetlen remény, hogy útja végén a szülői házba vissza fog térni.

A lázadás viszont éppen abban áll, hogy a lázadó nem tudja szégyenérzetét elfogadni, nem tekinti a szellem elutasítását bűnnek, nem hajlamos elviselni a szégyenérzet és a

bűntudat kiváltotta szenvedést, és ezáltal nem indulhat el a megtisztulás útján. A szorongató személyes feladatok — önmaga — elől menekülő lázadó esztelen örvongésében bármire képes. Már csak arra vágyik, hogy a szenvedéstől megszabaduljon, és attól sem riad vissza, hogy tisztító tüzének elkerülése érdekében életéből és világából poklot csináljon. A szegényérzettől gyötört lázadó eszelős vágyának erőterében képződik meg a libertínus, a szabados szerepköre, akinek mint szellemi, lelki és fizikai rabtartójának szenvedése csillapítása fejében a kezére adja magát.

A libertínus azt ígéri, hogy megszabadítja a lázadót az úgynevezett előítéletektől, komplexusoktól. Úgy találja, hogy a korábban a szellemet elutasító lázadó félúton megállt, és képtelen a lázadásból visszamaradt szegényérzettel hasonló határozottsággal leszámolni. Ha a szegyenkezés képességétől nem is foszthatja meg a lázadót, ezt a szerinte született mazochistát, a szellemi kábítószerek gazdag választékát kínálja neki, és a lelki szenvedések tökéletes, a legkorszerűbb kívánságokat kielégítő csillapításáról gondoskodik. A szabados, aki nem alaptalanul nevezi így magát, erre azért képes, mert nem ismeri a szegényérzetet, és a mazochizmus gyanúja sem férhet hozzá, hiszen mint minden gátlástalan, örömet a mások szenvedésében találó rabtartó, szadista.

Világunk és benne felebarátunk, a lázadó polgár a szabadosok fogságában sínylődik. Hatalmat nem fizikai vagy mágikus erővel vettek rajta, nem a szabados fosztotta meg a lelki békéjét elvesztő lázadót szabadságától, hanem a szellemi-lelki önállóság készségét elvesztve önként adta rabtartóinak kezére magát. Ha nem a lázadás ferde képzei szerint ítélünk a kialakult helyzetről, és hiszünk abban, hogy minden valóban emberi problémának személyes, szellemi értelme van, akkor tudjuk, hogy a megoldás kulcsa nem a hatalomban lévő szabados, hanem a neki alávetett, az ő gyötetésének kitett fogoly kezében van. Ugyanis a szellemtől érintettség jegyét változtalanul magán hordja, és gyötrelmessé váló következményeit ő viseli. A szabados viszont, ha korábban lázadó is volt, megszűnt az lenni az önmaga elől menekülő polgár lelki sebére települése óta. Mivel a szellemi kérdések iránti érzékenységet jelen állapotában elvesztette, a dolgok mostani folyásáért felelősséggel nem tartozik.

Nem akarom ezzel azt mondani, amit a victimológia, a libertínusok tudománya mond, hogy a féltékenység, a gyávaság, a szegénylősség kelti föl mások agresszivitását, s ezért lényegében támadó az áldozat, a neki alávetett lázadó polgár áldozata. Nem fogom a szabadosok kegyetlenségét sem hatásos gyógymódnak tekinteni. A büntetés elől menekülő, de a lelkifurdalástól szabadulni nem tudó lázadót pedig nem készülök a szadista szegényérzetének kihunyásáért felelősségre vonni. Egy másik körülményre szükséges itt a figyelmet irányítani. Arra, hogy a középkor mitológikus elképzelésével ellentétben a pokol és általában a rossz nem Istentől való. A poklot a szabadságukkal visszaélő emberek csinálják, és bár benne a tökéletes reménytelenség állapotát kell látnunk, mégsem helyes e világ viszonylatában örökkévalónak gondolnunk. Ahogy bármikor bárki belejuthat, egyszer minden lakója — kínzó és megkínzott egyaránt — kiszabadul majd belőle. A lázadó polgár poklában magát otthonosan érző libertínus csak látszólagosan és időlegesen ura a helyzetnek. Bármennyire véglegesnek akarja feltüntetni, megszűnését nincs mód megakadályozni, és bármennyire el akarja hitetni, hogy minden tőle függ, vele ellentétben tudjuk, ha akarná, sem lenne képes a kialakult állapotokat megváltoztatni.

A pokolban azért nincs remény, mert határain belül nincs jobb és rosszabb lehetőség. A benne szenvedő lázadó bármit tesz, mindig rosszul jár, így is, úgy is csak szenvedéseit növeli. Nem vezet semmire, ha szembe fordul a libertínussal, e szembe fordulásban nem

mutatkozhat meg a lázadás szellemisége, hiszen lázadni csak Isten és az igazság ellen lehet. A libertínusnak pedig nincs sem Istene, sem igazsága. A szabadossal folytatott kilátástalan viaskodás a mániákus öngyötrés legtisztább megnyilvánulása. Ha nem a szellemben fogan a szembefordulás, akkor a természetből való, és mi lehet megalázóbb a lázadó számára, mint a természetnek kiszolgáltatottság szakadatlanul ismétlődő megnyilvánulása. Minél gyakrabban és nyilvánvalóbban a természet mozgatja a lázadót, vagyis minél hevesebben fordul szembe rabtartójával, a magának mindent megengedő szabadossal, annál inkább hasonul hozzá. Annál kevésbé indokolhatja maga és mások előtt szembefordulását, annál inkább igazolja ellenfelének azt a véleményét, hogy nem a feloldhatatlan dilemmáin cinikusan játszó rabtartójának, hanem saját előítéleteinek a foglya. De vajon jobb-e, ha a kilátástalan ellenszegüléssel felhagyva, helyzetébe akár csak látszólagosan is belenyugodva, önként teszi azt, amit rabtartója elvár tőle: igyekszik szégyénérzetét leküzdve kiszolgáltatni magát, pontosabban azt, ami személyiségéből elkarhozása ellenére megmaradt?

Sade márki beteges képzelete a libertínusok tanyáit isten háta mögötti kolostorokba, az élet megszokott menetéből kiszakadt várakba helyezte. A kultúrtörténet szellemi megpróbáltatásait megsínylő, beteg lelkű és szellemű világunkban azonban a szabadosság mindennapi jelenséggé vált. Ezt a józan ész számára nehezen felfogható, fantazmagorikus állapotot a kultúra személyes szellemi értékeit elutasító és lázadása által létünk szellemi alapjait megbolygató, gondozásuk feladatába magát illetéktelenül beleártó polgár bukása magyarázza. Mivel a lázadó bukása szellemi természetű, nincs értelme a polgárt mulasztással vádolnunk, neki bármiféle erkölcsi szemrehányást tennünk. Nem mondható, hogy nem próbált volna a lázadása következtében ráháruló feladatoknak eleget tenni. Lázadása éppen abban állt, hogy a hozzá nem illő szerepet makacs megszállottsággal erőltette. Esmék képviselőjének akarta mindenáron látni magát. Arról nem tehet, hogy gyakorlatias beállítottsága miatt száján a büszke, szép szavak földhözragadt érdekek ideologikus érvényesítőivé sülyyedtek. És arról sem, hogy néhány szép és beteg virág kitenyésztését követően a személyes igazságtól elszakadó eszmék, az egymásnak feszülő ideológiák vérbe és lángba borították a világot.

A vérözön és a lángtenger, a tudatosan szított gyűlölködés láttán sokan már poklot emlegettek, de ez a megjelölés akkor még pontatlan, szónokias és ideologikus volt. Pontatlan azért, mert az áldozatok ártatlanok voltak, és sok volt a helyzetet nem értő, a történeken lényegében kívül álló, megtévesztett, naiv ember. A pokolban egyik sem elképzelhető. Ideologikus pedig azért, mert azt sugallta, csinálhatja mindezt a lázadó jobban is, hogy van értelme a polgárt erkölcsileg felelősségre vonni, és akadhat olyan ideológia, amely segít a tévedéseket kijavítani, a polgár titanikus vállalkozását happy enddel zárni. A szabadosság mára kirajzolódó pokláról viszont el kell ismernünk, valóban nem ideologikus. A szellemtől érintetlen libertínus nemcsak az eszméktől, de az ideológiáktól is szabad, és a kezelésébe vett lázadót megszabadítja azok mámorától. Ha pedig az ideológia a gyakorlatiasság által lefokozott eszme, akkor a lázadó polgár megszabadítása az ideológiáktól a gyakorlatiasságból való kiemelésként is értelmezhető. És valóban: a pokol metafizikai tér. Az más kérdés, hogy olyan torz, az igazságtól elszakadt, értelmetlen metafizika tere, amelyet keresései végpontján a lázadó és lázadásában magára maradó polgár magának csinál.

A pokol talányát akkor sikerül megoldanunk, ha belátjuk a lázadás bűnének kultúrtörténeti-üdvértörténeti értelmét, és az értelemteljesülésnek mint megváltásnak szabad utat adunk. Láttuk, a lázadó azért válik poklnak rabjává, mert a szellem elutasítását természetesnek, szabadosságát értelmesnek tartja, vagyis tagadja a lázadás bűn voltát. De másodlagosan

az is bevonódik a lázadásba, aki a poklot, mások poklát örökkévalónak, Isten akarata szerintinek tartja, aki tagadja a bűnbeesés, a megváltás kultúrtörténeti értelmét, és a bűn, a rossz görcsös, értelmetlen elutasításában a szellem e világi működésének határt szab. A lázadás azért bűn, és azért lehet ugyanakkor értelme, mert bár a hit kárára van, a polgár hite a lázadást megelőzően fogyatékos volt. Istenközpontú gondolkodása, vagyis minden szellemi kezdeményező készségnek a Teremtőhöz utalása és az ember Isten képére teremtettségének homályban hagyása megakadályozta a szellem e világi működésének belátásában. Hite szakadatlanul attól a veszélytől volt terhes, hogy az általa nem eléggé személyesen megélt szellemi hatalmat tárgyasítja, illetve következményeként a szellem e világi működését akadályozza. A lázadást követően a polgár hite csak emberközpontú lehet, hiszen szabadossága poklából a lázadó akkor szabadulhat, ha átlátja helyzetét, felfogja fogságba esésének és megváltásának értelmét. Aki pedig az emberközpontú felfogástól elzárkózva a szabadosság e világi poklát örökvényűnek, Istentől valónak gondolja, ha addig nem is lázadt, ha a lázadóval ellentétben nem is tagadta meg hitét, elveszti azt, hiszen a világ gonoszságát Isten akaratával és az igazság erejével mégsem magyarázhatja.

A lázadó polgár elutasítja a kultúrát, és ezzel a legsúlyosabb, a szellem elleni bűnt követi el. A világ szellemi egységét biztosító lét, a nem e világból származó igazság, azaz Isten nem engedi meg a rosszat, és az Isten által teremtett, a létben tartott világ a rosszat csak a jó hiányában, létezésének fogyatékoságaiban ismeri. A lázadó meghasonlott lényéből viszont a gonoszság mint romboló erő árad a világra. A szellemet elutasító és a testet a szellemhez hasonlóan halhatatlannak, az anyagot örökkévalónak vélő lázadó — romboló erejétől ittasultan — gonoszságát a világ egyik alkotóelemének gondolja. Amilyen mértékben tudatában van lázadásának, és amilyen mértékben személyes gonosz akaratából veti el a szellemet, a kultúrát, a lázadó tértől és időtől, a mindenkori körülményektől függetlenül lázadásáért felelősséggel tartozik. Miután minden ember szabad akaratall rendelkezik, minden, a szellem elleni bűn körébe bevonódott felebarátunk a személyes felelősségnek egy bizonyos hányadát viseli.

Bár tettéért a lázadó személyes felelősséggel tartozik, modern világunk nem egyes emberek akaratából vált pokollá, hanem mert bizonyos kultúrtörténeti tényezők következtében igen sok kortársunk bevonódott a lázadás személytelen rendszerébe, közöttük olyanok is, akiknek magához a lázadáshoz nem sok közük volt, akiket a lázadó gonosz akarata megtevesztett. A lázadás mai sikerét és a polgár megtéveszthetőségét az istenközpontú felfogás szűkössége magyarázza, tehát azok a nehézségek, amelyekkel a polgár kultúrába illeszkedésének korábbi, középkori formájáról az újkori emberközpontú formára való átmenet jár. Mivel a kultúrtörténet nem lázadások története, és értelmetlen lenne azt állítanunk, hogy a bűn viszi előre a világot, az istenközpontú beállítottság elégtelenségét megmutató jelenbeli állapotot nem üdvözölhetjük. Mégis a gonosz jelenkori kiáradását abban az értelemben javunkra fordíthatjuk, hogy belőle a lázadás tengerében elmerült humanista szellemiség, a kultúránk alapját képező emberközpontú gondolkodás megújításának szükségességére és lehetőségére következtethetünk.

A lázadás körébe bevonódó és gyermeki hitét, szellemi ártatlanságát elvesztő polgárnak nincs ereje ahhoz, hogy bűnét, a lázadást elismerje, és saját kezdeményezésére a kultúra szellemi javainak örökösévé váljon. Ugyanez, a szabadosság poklában elkeveredő polgár azonban felszabadító élményként élheti meg azt a fölismerést, hogy megtévesztés áldozata. Beláthatja, nincs olyan mértékben kiszolgáltatva a természeti szükségszerűségeknek

és a szellemi-lelki szenvedéseinek csillapítását vállaló, cserében pedig fölötté zsarnokoskodó libertínusnak, amint pillanatnyilag tűnik számára. A lázadó polgár megvilágosodása az emberközpontú világkép körébe kerülését, a végső személyes-szellemi (metafizikai) kérdések teljes értékű intellektuális megvilágítását, vagyis számára beláthatóvá tételét jelenti. Mivel a rossz nem szellemi, hanem gyakorlati jellegű (a lázadón a szellem világossága csak annyiban tükröződik, amennyiben az igazságot tagadja, vele szembe fordul), a lázadás tüze olyan mértékben lohad, amilyen mértékben nem táplálják, azaz a megtévesztés rendszere nem működik, és erőfeszítéseit kézzelfogható siker nem koronázza. A megtévesztett polgárnak, a nem igazi lázadónak a felelőssége (akinek bűne egyébként az igazi lázadónál kisebb) a szellemi kérdések intellektuális megvilágításával megnő. Bár a lázadást nem ő kezdeményezte, fenntartását a továbbiakban együttműködésével, a lázadás tüzét táplálva, biztosítja. A kialakult helyzethez ragaszkodva, becsapottságát önbecsapásával, képmutatásával megerősítve, lebontását ő akadályozza meg. Az sem lehetetlen, hogy az új helyzetben őnmaga előtt lelepleződve, rossz irányba fordul: megtévesztettből lázadóvá, a lázadás gonosz erejének hordozójává válik.

KOVÁCS ÁRPÁD ÉS A HAZAI IRODALMI RUSSZISZTIKA

"N. V. Gogol kisregénye, *Az örült naplója* a perszonális elbeszélés megalapozottsága, kialakulása tekintetében kétségtelenül archetípusként fogható fel az orosz irodalomban, sőt talán a pszichológiai próza szempontjából általában" — így kezdi Kovács Árpád, a magyar russzisztika egyik ismert képviselője a *Perszonális elbeszélés (Ich-Erzählung)* című, a Soros Alapítvány támogatásával kiadott, Puskin, Gogol és Dosztojevszkij műveit vizsgáló, de vizsgálatának eredményeit Turgenyev, Tolsztoj, Csehov és sok más író műveire is alkalmazhatónak gondoló könyvét. Ha egy pillanatra elgondolkozunk azon, hogy a könyv szerzője a *perszonális* (vagy ahogy az előszóban hangsúlyozza, a *személyes*, tehát nemcsak formálisan első személyben írott) elbeszélés bemutatására miért éppen *Az örült naplóját* választja — és ezt úgy teszi, hogy a helyzet komikusságát egyáltalán nem veszi észre —, akkor a válasz csak egy lehet: Kovács Árpád egyáltalán nem tekinti Gogol hőstét örültnek, sőt mindenkinél normálisabbnak gondolja, és ez számára annyira magától értetődő, hogy bizonyítani is fölöslegesnek tartja. Még azt a kézenfekvő kérdést sem teszi föl, hogy Gogol vajon miért nevezi és — ha tetszik, ha nem, a nyakatekert, sokszor félrevezető elemzéssel megelégedni nem hajlandó olvasó számára nyilvánvalóan — *ábrázolja* is hőstét örültnek. Mindez azért történik, mert Kovács Árpád ugyanúgy, mint a gogoli hős, illetve mint sok kritikus, a Csernisevszkij nevéhez fűződő úgynevezett forradalmi demokrata irányzathoz tartozók és a szovjet időkben élők, akik a lent levők fölemelését és a fent levők megsemmisítését sürgető októberi forradalomban egyértelműen az igazságot helyreállító erőt látták, egyaránt gyűlöli azt a rendszert, amely méltányolta a nemességet, jöllehet azt nem azonosította durván sem a származással, sem vagyonnal. Tudjuk, hogy I. Péter például nem a származás és még kevésbé a vagyon szerint osztotta a nemesi címeket, hanem az igazság szolgálatának a készségeért, amely olyan személyes, arisztokratikus képességeket igényel, mint a felelősségtudat, a nagyvonalúság, a bőkezűség, az adakozó, ha kell akkor magát is feláldozó szeretet és sok más hasonlót.

Megjegyezzük, hogy az irigység vagy a gyűlölet ettől a mentalitástól teljesen idegen, és idegen az önsajnálát, a körülmények hibáztatása, a panaszkodás is. Ha idővel az arisztokraták a pusztá rangot, az általuk elfoglalt helyet, a pénzt vagy a gondtalan életet helyezték ezen értékek elé, akkor ez csak annyit jelentett, hogy sajnálatos módon eltávolodtak az igazi arisztokratizmustól, hogy a puskin szót használva csőcselékké ("cserny") váltak, és nem azt, hogy az arisztokratizmus eleve föltételezné az aranyborjú imádatát, mások elnyomását, a hatalomvágyat, ahogyan ezt a marxisták és a vulgárszociológusok állították. Hogy Kovács Árpád ugyanilyen vulgárisan gondolkodik, arról az tanúskodik, hogy egyetértve és együttérezve a Gogol által torznak ábrázolt hőssel, még a "nemes" szóban is (oroszul: "blagorodnij") fölfedezi a "torzszülött" ("urod") és az "örült" ("blagoj") szót. Ezzel mindent a feje tetejére állít: a nemességet az örültséggel és a torzsággal azonosítja, a vele szembeni gyűlöletet és az ebből fakadó örültséget viszont hőstetté nyilvánítja. A gogoli hős egyébként éppen abba örül bele, hogy az irigységet és a gyűlöletet szinte szítja magában, állandóan keres és szándékosan kitalál olyan sérelmeket, amelyek miatt még jobban gyűlölheti azokat, akik gazdagabbak és sikeresebbek nála. Meg kell mondani, ahhoz, hogy a nemes ("blagorodnij") szóból valaki a torzszülött ("urod") szót hallja ki, különös füllel kell rendel-

kezni: benne ugyanis a "nemzet" ("rod") szót található a "balgoj" orosz szó társaságában, amelynek elsődleges jelentése nem az "örült", ahogyan Kovács Árpád az olvasót félrevezetve állítja, hanem a "jóságos, áldott" (lásd Evangélium: Jó hír = "blagaja veszty"). Az "o" betű viszont, amely az összetett szavakat köti össze az orosz nyelvben, soha nem hangzik "u"-nak. Úgyhogy többszörös csalásról van szó, és ez Kovács Árpád könyvében nem egyedülálló eset.

Így például ahhoz, hogy bemutassa, *Az örült-naplójának* hőse nem az, akinek Gogol ábrázolja: betegesen sértődékeny, irigykedő és gyűlölködő, a boldogságot a karrierrel, az erővel, a hatalommal azonosító és elvakultságában, az immanenciába ragadtságában tényleg szerencsétlen ember, hanem annak fordítottja: próféta, látnok, Kovács Árpád a hős családi nevében (Popriscsin) megtalálni vélt "perety" szót, amely nem egyszerűen előremenést jelent, ahogyan a kutató nekünk magyarázza, hanem *durva, pimasz* előrenyomulást, a tollal ("pero"-val) asszociálja, és innen már a szárnyalni, felemelkedni, repülni jelentést következő ki, azaz erőszakolja rá a gogoli szövegre. Egyébként többször is a hős prófétái képességről, megvilágosodásáról beszél: hiszen az a hivatalnok, aki naplójában főnökéről és annak lányáról a *cári* Oroszországban mindenféle csúnya dolgokat állít, szerinte "látnok", mert elképzelni sem tudja, hogy a főnök esetleg nem is volt rossz ember, és hogy mindaz, amit az alárendelt hivatalnok állít róla, esetleg beteges képzeletének játéka. De mégha a bolond Popriscsinnek igaza is lenne, és az derülne ki, hogy főnöke tényleg olyan gonosz és üres, amilyennek ő írja le (megjegyezzük, ha elovassuk azokat a részeket, amelyekben Popriscsin nem magyarázza, nem kommentálja, hanem egyszerűen idézi a főnök szavait, bennük semmit sem találunk, ami alátámasztaná állításait), akkor is nevetséges lenne ezt a "fölfedezést" látnoksnak, megvilágosodásnak nevezni. Hiszen Popriscsin látóköre rendkívül szűk, ügyei szó szoros értelemben magánügyek, annyira csak kicsinyes érdekeit tartja szem előtt, gondolkodása annyira primitív, érzései pedig annyira nyersek és alantasak (Kovács Árpád benne a tiszta gyermeket látja, aki szerinte — nem lehet tudni miféle — "táplálékra" vágyik, a kutató valószínűleg az anyatejre gondol), hogy rajta kívül senkinek sem jutott eddig eszébe prófétának, vátésznek nevezni. A kutató viszont nem lát különbséget a puskinsi nemeslelkű próféta és a gogoli bolond hivatalnok között. Nála mindkettő különleges látnoki képességgel rendelkezik.

Egyébként amikor a puskinsi prófétáról ír, az olvasónak az az érzése támad, mintha az elemző értené, mit jelent prófétának lenni. Csak az a furcsa, hogy valami miatt ezt nem az elemzett vers *értelmére* támaszkodva adja elő, hanem egyes szavak boncolgatásával, fonetikai, etimológiai utalásokkal bizonyítja. De ez természetesen csak látszat: hiszen Kovács Árpád, ahogyan *Az Örült naplójának* elemzése mutatja, annyira földhözragadtan gondolkodik, hogy számára olyan "csoda", amilyen a prófétaság, a költői hivatás vagy csupán a nem prófán, a nem érdekeket szolgáló, hanem nemes, szellemi látásmód, egyszerűen nem létezik.

A módszerről, amelyet Kovács Árpád alkalmaz, azt kell tudni, hogy Taranovszkij nevéhez kapcsolódik, aki a 70-80-as években a strukturalizmus jegyében kezdett "desiffrózni" nehezen értelmezhető szövegeket, például Mandelstam szürrealisztikus színezetű verseit, kiemelve azokat a képi és nyelvi analógiákat, asszociációs sorokat, érintkezési pontokat, amelyek egy-egy szöveget (vagy egy-egy szót) a másik szöveggel kapcsolnak össze (intertextualitás). Így a verset néha könnyebb volt megérteni, bár azt kell mondani, hogy a desiffrózás funkcióját e módszer Taranovszkijnál sem igazán töltötte be, hiszen a vers, a mű —

szemben azzal a széles körben elterjedt redukcionista felfogással, amely a művet a szöveggel helyettesíti — nem egyszerűen jelek rendszere, nem közlés és különösen nem titkosírás. Taranovszkij követőinél viszont a desifrározás elvesztette jelentőségét, és a módszer egyszerűen öncélú intellektuális játékká vált, amely során az asszociációs lehetőségeket végtelenül szélesítő kutató nem közeledett, hanem távolodott a mű értelmétől. Arról, hogy a kutatás a kutató találékonyságát demonstráló intellektuális játékká vált, az is tanúskodik, hogy Taranovszkij követői már nem nehezen értelmezhető szövegeket vizsgálnak, és tulajdonképpen már semmit sem akarnak a műről mondani: sem megerősíteni, sem megcáfolni azt, amit a kritika már mondott, sem valamely más, új megvilágításban bemutatni a művet. Minél szerteágazóbbá váltak a vizsgálatok, minél nagyobb anyagot hoztak mozgásba, annál kevesebbet mondtak, annál üresebbé lettek. Így íródnak például a Kovács Árpád által idézett lengyel kutató, Jerzy Farino elemzései is.

Kovács Árpádnak ezzel szemben *van* mondanivalója. Ő e módszert azért használja, hogy "új" megvilágításban mutassa be a gogoli művet. És nemcsak azért alkalmazza, mert nyugati divat, hanem elsősorban azért, mert — a strukturalizmus sugallataira hallgatva — úgy véli, segítségével *objektíven*, tudományosan bizonyíthatja be, hogy Gogol pontosan úgy gondolkodik, ahogyan Kovács Árpád, és a gogoli mű pontosan arról szól, amiről szerzőnk beszél. Sőt mint láttuk, elképzelése szerint ez az interpretáció kulcsot adhat Dosztojevszkij, Puskin és más nagy író pszichológiai prózájának vizsgálatához.

Ahogy megmutatni igyekeztünk, Kovács Árpád nem értelmezi a gogoli művet, hanem félreértelmezi vagy más szóval olyan magyarázatot produkál, amelynek semmi köze a mű valódi mondanivalójához. De ezt a valójában tökéletesen szubjektív magyarázatot (Kovács Árpád szerint desifrázást) mégsem lehet a posztmodern szellemében dekonstrukciónak nevezni. Nemcsak azért, mert Kovács Árpád úgy véli, hogy ő nem dekonstruálja a szöveget, hanem desifrázza (ezt néhányszor hangsúlyozza is könyvében), hanem mert a posztmodern dekonstrukció elvben a ki nem elégtűlt *szellemi* szomjából és nem a szociális sérelmekből vagy a negatív érzésekből születik. Hiszen a posztmodern hős az ellen lázad, hogy a polgári világ, amelynek ő is része, mennyire belefásult minden szociális, jogi, pszichológiai, nyelvi és más immanens jellegű úgynevezett "rendcsinálásba", mennyire primitivizálódott, elbutult azáltal, hogy *csak* az úgynevezett "objektív" módszerekben hisz. Így a posztmodern hőst lázadó szellemnek kell nevezni szemben Kovács Árpád ideáljával, Popriscsinnel, aki ugyan lázadó, de semmiképpen sem szellem.

Azt kell mondani, hogy még azok a kritikusok is, akik a vulgárszociologikus módszert alkalmazva *Az örült naplójának* hőseiben kizárólag a cárizmus, a társadalmi igazságtalanságok áldozatát látták, általában nem vonták kétségbe, hogy a hős elméje "a sok megpróbáltatás miatt" elborult. Kovács Árpád, aki könyvében azt állítja, hogy Popriscsin még olyan kijelentéseiben mint hogy "a föld rátelepszik a holdra" és "pozdorjává zúzza orrainkat" nincs semmi, ami logikaellenes lenne és örültségről tanúskodna, a hősnek ezt a "gyengeséget" nem engedi meg. És nem elégszik meg azzal sem, hogy a hős áldozat. Interpretációjában Gogol hőse, mint valódi forradalmár, természetesen fejlődik: az áldozatból bosszúállóvá, lázadóvá válik. Érdekes, hogy Kovács Árpád elképzeléseiben az "*erő*" és a "*lázas*" szavak szinte mágikus jelentőséggel bírnak. A *lázas* Kovács Árpád számára, úgy tűnik, az emberi viselkedés mércéjéül szolgál. Így amikor Popriscsin a bolondokházának durva ápolójában a "főinkvizitort" látva úgy dönt, megveti, nem törődik az üldöztetéssel és az ütlegetéssel, Kovács Árpád először kissé talányosan azt írja, hogy "ez persze nem

lázadás, de nem is kevesebb, mint a lázadás": utána viszont amikor eszébe jut, hogy Popriscsin erről a nagyvonalú gesztusról írásban is beszámol — vagyis Kovács Árpád szerint "az üldöztetés olyan emlékművét építi, amelyet bottal nem lehet megsemmisíteni" —, akkor a popriscsini pátoosz hatása alá kerülve azt állítja, hogy ez talán még a lázadásnál is több.

Hogy Gogolnál olyan ember lázad, aki a sikert mindennél többre tartva, nem tudja megemészteni, miért nincs sikere, amikor másoknak (micsoda igazságtalanság!) van, vagyis olyan ember, aki abszolút szellemtelen, Kovács Árpádot csöppet sem érdekli. Érdekes, hogy a lázadást legfőbb értéknek tartó Kovács Árpád, aki ugyanakkor Puskinról is ír könyvében, és aki mintha Puskin nagyságát elismerné, egyáltalán nem tartja meggondolandónak, hogy Puskin óvott az "értelmetlen" és "véres" orosz lázadástól, az olyan közönséges polgár lázadásától, aki a polgárosodás folyamatában nem vett részt, és emiatt, mint később Dosztojevskijnek az *Ördögök* című regényben ábrázolt hősei, a szellemtől szinte érintetlen maradt.

Kovács Árpádot csak az érdekli, van-e erő a hős lázadásában, válhat-e "üldözöttből" "üldözővé". A szerző logikája szerint ennek az átalakulásnak az igazság nevében föltétlenül meg kellene történnie, hiszen azt állítja, hogy éppen az elnyomott lényekben (és nála az elnyomás szinte elválaszthatatlan az ütlegelés képzetétől) "él a személyiség, ébredszik az alanyiség". E logika szerint az, akit még nem vertek bottal, nem személyiség, tehát nincs is joga "fent" lenni. Így állítódik egymással szembe Kovács Árpád könyvében Hlesztakov, akit életében egészen biztosan egyszer-kétszer megverték (szélhámosság és hazugság miatt, de erről Gogol hőse Kovács Árpád szerint természetesen nem tehet) és a meg nem vert polgármester a *Revizorban*. És kit is vernek leggyakrabban világunkban? Természetesen azt, akit senki sem véd, aki "árva" és akinek, Kovács Árpád szerint éppen azért a legtöbb joga van arra, hogy ő legyen az "Úr". Így születik könyvében egy újabb fölfedezés: a legerősebb az, aki árva (lásd *Az árva erőssége* című fejezetet).

Hogy szerzőnk miért tartja éppen Krisztust árvának annak ellenére, hogy volt anyja, Mária, volt nevelőatyja, József, és nem utolsósorban volt Menyei Atyja, akire oly sokszor hivatkozott, akihez fohászkodott, és aki őt mindenben segítette, az számunkra rejtély! Kovács Árpádnak természetesen nem Krisztusról kellene beszélnie, ha az árvaságot szóba hozza Popriscsinnel kapcsolatban, hanem inkább arról az abszurd "proletár árvaságról", amelyet Andrej Platonov *Munkagödör* című regényében megrázó erővel ábrázol. Mert ott tényleg olyan "új" emberrel, a világméretű gödör hajthatatlan építőivel találkozunk, akik erőssége árvaságukban van: abban, hogy senkihez sem tartoznak, és még emlékezetük sem őrzi se anyjukat, se apjukat, se népüket, se szülőhazájukat, se Istenüket. Ők tényleg "megszabadultak" már mindentől: saját énjüktől is, mintegy megvalósítva azt a programot, amelyet Kovács Árpád javasol nekünk mint csodálatos lehetőséget. Hiszen abban látja Popriscsin nagyságát, hogy mindentől megszabadult: már többé nem hivatalnok, nem is a spanyol király, "még az én névmást is likvidálja". A kutató Popriscsin "aj, aj, aj" kiáltásából (amelyben ő a "já", az orosz "én" névmás *fordítottját* látja) hallja ki az "élő emberi személyiség hangját".

Tehát kit is tart végső soron Kovács Árpád élő emberi személyiségnek, perszónának? Nyilvánvaló, csak azt, aki mint minden élőlény elementárisan reagál a külső világ hatásaira: például felkiált, ha valami fáj, pontosabban, ha szerinte bántják, megsértik. Az elbeszélés elemzője nem gondol arra, hogy csak az állatok válaszolnak föltétlenül adekvátan a külvilágra, szemben az emberrel, aki sokszor maga találja ki kínjait, rágalmazza a mási-

kat, és hazudik nemcsak másnak, hanem saját magának is. Fájdalom és fájdalom között tehát óriási különbségek vannak: az irigykedő embernek is fáj, hogy nem rendelkezik azzal, amivel szomszédja, de ezt a fájdalmat élő emberi személyiség bizonyítékának tartani, nevetséges.

A helyzet komikusságát, abszurditását különösen fokozza, hogy a kutató Popriscsint trónak tartja. Ugyanúgy ahogyan Kovács Árpád szerint "látnok" az, aki valami pusztta tényt belát (a "látnokságról" a legplasztikusabban Dosztojevszkij *Karamazov testvérek* című regényének elemzése tanúskodik, ahol mindenki látnokká válik: a nagy inkvizítor, mert ráismer Krisztusra, Aljosa, mert belátja, hogy nem Iván volt apja gyilkosa, Iván, mert belátja, hogy ezt Szmeryakov tette, stb.). Író pedig az, aki valamit ír. Valószínűleg azért, mert az író szót az "ír" igéből származtatja. Ilyen logikával már találkoztunk e dolgozatban, amely olyan jelentéstani képtelenségeket állít, mint az, hogy csinovnyik az az ember, aki javítja a dolgokat, mert az orosz "csinít" ige azt jelenti, javítani, a szabó viszont — oroszul "portnoj" — az, aki tönkreteszi azokat, mert a "portity" ige azt jelenti, tönkretenni.

Tehát mivel a gogoli Popriscsin ír (naplót vezet), Dosztojevszkij hőse Ivan Karamazov is ír (poémát a nagy inkvizítorról), Puskin viszont a próféta nevében verset, természetesen mindnyájan írók. Kíváncsi vagyok, trónak tartja-e Kovács Árpád Bulgakov *A Mester és Margarita* című regényének Magorics nevű szereplőjét, aki a Mestert feljelentő levelet ír, vagy írónak tekinti-e azokat a szereplőket, akik Csehov által az emberi butaság és kicsinyesség könyvének nevezett panaszkönyvbe az azonos című elbeszélésben különböző megjegyzéseket írkálnak. És ha esetleg ezeket nem tartja írónak, vajon miért nem?

Azt kell mondani, hogy annak a "képzelőerőnek" vagy "alkotói fantáziának", amelyről Kovács Árpád beszél, és amellyel felruhazza az író, nem sok köze van az igazi alkotóképességhez. Hiszen a számára modellértékű Popriscsinesetében, aki például pokolnak nyilvánítja a világot csak azért, mert a főnök lánya nem hajlandó benne vőlegényjelöltet vagy leendő férjet látni, nem képzelőerőről, hanem inkább lidércnyomásról kell beszélni. Amikor viszont nagyzási mániában szenvedve a bolondokházát Spanyolországnak kereszteli át, és magát királynak gondolja, akkor beteg képzeletről és nem alkotóról.

Ha Kovács Árpád könyvét olyan munkának tekintjük, amely alapján képet lehet alkotni arról, mi a magyar russzisztikában a tudományosan elfogadott, a szakma szintjét tükröző, akkor azt kell mondani, hogy a russzisztika helyzete megdőbbséget szenvedett. Hiszen mi mást lehet mondani az olyan tudományról, amelyet nemcsak a Gogol által megsemmisítő szatírával ábrázolt hőshöz hasonló módon szellemileg üres, hanem abszurdan az ürességet szellemnek gondoló emberek művelnek? Sajnos, az eredmény nem lesz jobb, ha *A 25 fontos orosz regény* című nemrégien megjelent, reprezentatívnak szánt munkához fordulunk, amely más magyar russzisták eredményeit mutatja be, és amely — ahogyan az előszóban erről szerkesztője ír — afféle mintaelemzéseket szándékozik ajánlani egyetemisták számára. Mennyivel jobbakk például a Szőke György által javasolt elemzések, amelyekből azt tudjuk meg, hogy Csehov novelláiban a hősök nem azokba a lányokba szerelmesek, akiknek szerelmet vallanak (lásd *A mezzaninos ház* elemzését), vagy hogy Lermontov a *Korunk hőse* című regényt azért írta, hogy bemutasson egy "örökérvényű emberi típust", az intellektuelt, aki megöl egy embert, felebarátját, és a legkisebb kellemetlenséget vagy netán megrendülést sem érez, ami Szőke György szerint magától értetődik, hiszen nála az intellektuel, amikor megöl valakit, egyszerűen megszabadul rosszabb énjétől.

Csehovval kapcsolatban az a kérdés merül fel, mennyire üresnek kell lennie annak

a kutatónak, aki közönséges pletykaszinten olvassa és magyarázza az egyik legfinomabb és legbonyolultabb orosz író. Egyébként bár a szerkesztő Csehov novelláinak a 25 híres orosz regény közé sorolását azzal magyarázza, hogy afféle meglepetést akart szerezni az olvasónak, ez nem hangzik túlságosan meggyőzőnek, ugyanúgy, ahogy az sem, hogy minél gazdagabban, alaposabban akarta bemutatni az orosz irodalmat. Ami viszont a *Korunk hőseit* illeti, ott is közönséges, lapossá válik az elemzés azáltal, hogy a kutató általános emberi típusokról beszél, hogy az embert tárgyiasítva a személyes szellemi szempontot szem elől veszti, és mintegy megengedi az intellektuálnak a gyilkosságot, azaz ugyanolyan jogosnak tartja a leszámolást azzal, aki az intellektuálnál "kevesebb", aki bizonyos pozitíven megragadható tulajdonságokkal nem rendelkezik, mint ahogyan Kovács Árpád jogosnak tartja a leszámolást azzal, aki olyasmivel rendelkezik — bár nála ezek nem tulajdonságok, hanem javak —, amivel más nem.

Furcsa módon Szőke György intellektualista, értelmetlen tudásvágyból fakadó és emiatt szellemtelen interpretációi egybecsengnek Dukkon Ágnes szintén szellemtelen, de erősen moralista színezetű elemzésével. Hiszen Dukkon Ágnes is "általános emberi problémáról" beszél a *Holt lelkekkel* kapcsolatban. Nagy komolysággal megállapítja, hogy a műért rajongó Akszakovnak igaza volt, amikor a regényt társadalombírálatnál többnek érezte. E megállapítás nyomatékossága azért kelt komikus hatást, mert a műértő, akinek van ízlése, és érti a szakmát, eleve nem tételezi föl, hogy egy mű lehet csak társadalombírálat. Bár Dukkon Ágnes nem ír arról, hogy szerinte mik azok az "általános emberi problémák", amelyek a művet a pusztá társadalombírálat fölé emelik, elemzéséből, amelyben végső soron a cselekményt meséli el, kitűnik, hogy ezek az úgynevezett problémák egyszerűen erkölcsi és nevelésbeli fogyatékoságok. Például az, hogy Csicsikov hízelgő, Petruska, az inasa nem mosakszik és bűzlik, Korobocska kapzsi, Nozdrjov erőszakos és hazudozó, Szobakevics medve módjára viselkedik, stb. (A módszer, amelyet Kovács Árpád alkalmaz, úgy látszik, nagy hatással van Dukkon Ágnesre, mert a legkomolyabban megállapítja, hogy bár Szobakevics medvére emlékeztet, a neve — milyen érdekes! — a kutya jelentésű "szobaka" szóból ered.) Nem vitás, sok ember van a világon, aki messze áll a tökéletességtől, de aki azt gondolja, hogy az irodalom, és általában a művészet azért van, hogy az emberi gyarlóságokat elítélje vagy kifigurázza, az olyan polgári erényeket viszont, mint a becsületesség, a vendégszeretet, a gondoskodás a családról, a munkaszeretet, az őszinteség, a jó modor, "megénekelje", az alapvető dolgokkal nincs tisztában, és nem kevésbé nem érti, félreérti vagy-ellaposítja a művet, mint az, aki feladatát a szociális igazságtalanságok elleni küzdelemben látja (lásd Kovács Árpád), vagy mint az, aki — ahogyan Szőke György teszi — feladatát az intellektuális hatalomhoz nélkülözhetetlen tudás gyarapításában vagy egyszerűen a nyárspolgár kíváncsiságának kielégítésében látja.

Itt szeretném megjegyezni, nemcsak Dukkon Ágnes, hanem Zöldhelyi Zsuzsa hosszú és meglehetősen üres elemzése is azt a gondolatot sugallja, hogy a művészet egyetlen feladata a polgárt felmagasztalni. Hiszen az elemző, aki Goncsarov *Oblomov* című regényét mutatja be a kötetben, Stolcot, ezt a becsületes, finom érzésű, de mégis földhözragadt polgárt tartja — Oblomovval szemben — olyan embernek, aki minden érénnyel meg van áldva, és Goncsarov hibájának tekinti, hogy a regényben nem eléggé vonzóan ábrázolja. A helyzet komikusságát növeli, hogy miközben Zöldhelyi Zsuzsa hosszasan és részletesen elmeséli nekünk, hogyan fekszik Oblomov a diványon, milyen köpenyt visel, miről tárgyal szolgájával, mennyire "puha" minden benne és körülötte (egyébként Goncsarov ezt sokkal művé-

szibben és meggyőződbben teszi), Stolcot, ezt a kemény, az e világi érdekeknek elsőbbséget adó üzletembert szellemnek nevezi. Zöldhelyi Zsuzsa tehát, a mostani "kemény" világhoz alkalmazkodva, és a belemagyarázási szándéktól megzavartan elfelejti, mi a szellem, és nem is lehet másként, hiszen az elemzést azzal kezdi, hogy kritikátlanul és eklektikusan elfogad olyan, eleve szellemtelen regényértelmezéseket, mint a kimondottan szociologikus dobroljubovi vagy a pszichopatológiai (freudi, jungi) magyarázat.

Dukkon Ágnes lapos moralizálásához visszatérve, azt kell mondani, hogy különösen akkor válik kirívóvá, amikor nem szatirikus művet elemez, hanem Tolsztoj *Anna Kareninájáról*, erről a tragikus hangvételű műről ír. Érezni lehet, hogy nagyon szeretne a hősnő fogyatékoságairól nyilatkozni, még hozzá úgy, ahogyan Gogol figuráiról nyilatkozott: azaz a rosszul felfogott liberalizmus jegyében egy kicsit fölényesen, egy kicsit ironikusan, de végső soron elnézően, hiszen az, hogy maga az elemző jobbnak érzi magát az elemzett alakoknál, oly élvezetet szerez neki, hogy szinte hálás azért, hogy a világon van rossz is. Anna Karenina esetében ez viszont nem megy, mert bár Anna megcsalja férjét, nem nagyon lehet találni benne olyan *tulajdonságokat*, olyan fogyatékoságokat amelyek ezt a tettet vonnák maguk után. A moralista itt olyan problémával találkozik, amelyet nem tud megoldani. Mivel pozícióját nem hajlandó feladni, arról ír, hogy egyáltalán nem szabad ítélkezni senki felett, a felebarát felett, mert ez Isten privilégiuma, és a regény, amelyhez Tolsztoj azt a mottót választotta, hogy "Enyém a bosszúállás és én megfizetek", éppen erről szól.

Tolsztoj regényével kapcsolatban már korábban is születtek az ítélkezés problémáját érintő tanulmányok. Így az orosz kutató, Szergej Bocsarov is próbálkozott az említett mottó értelmezésével, és azt bizonyította — nagyon is megalapozottan — Tolsztoj mottója azt a reményt fejezi ki, hogy a mindenható és igazságos Isten egyszer majd bosszút áll azokon, akik mindent megtettek annak érdekében, hogy a poétikus, szellemi igénnyel föllépő hősnőt tönkretégyék. Dukkon Ágnessel szemben Bocsarov érzi, hogy Annát nem azért nem szabad elítélni, mert ő is ember, felebarát, hanem azért, mert tragikus heroina, és a tragédia hőstét, a szellem emberét nem lehet polgári, moralista mércével mérni (ami persze nem jelenti, hogy neki szabad az erkölcsi normákat semmibe venni). A szerkesztő tehát, aki az előszóban azt állítja, hogy a *25 fontos orosz regény* című könyv feladata olyan elemzéseket ajánlani, amelyek elősegítik a tanulók kiigazodását az irodalom problémáikon, akkor járt volna el helyesen, ha nem Dukkon Ágnesnek a művet félreértő, hanem mondjuk, Bocsarovnak a regény igazi, szellemi problémáit legalább sejtető elemzését közölte volna.

Dukkon Ágnes lapos, moralista pozíciójához afféle elméleti alátámasztást nyújt Szilárd Lénának és társainak Bulgakov *A Mester és Margarita* című regényéről írt elemzése. Hiszen a szerző arra vállalkozik, hogy bebizonyítsa: egy olyan, kimondottan erkölcsi jellegű magatartás, mint a *vezeklés* a szellemi alkotásnál magasabb értékű. Ezt Bergyajevvel szemben állítja, és meg van győződve, hogy a bulgakovi regény is ezt sugallja az olvasónak. Közben észre sem veszi, hogy a Mester regényét, amelyről Bulgakov műve elismerően szól, szinte fölöslegesnek gondolja: a regény "megbukik", a kiadók nem foglalkoznak vele — írja szinte szemrehányást téve a Mesternek, elfeledkezve arról, hogy a diktatúra, a kontrazselekciónak korszakában a kiadók negatív viszonyulása a műhöz nem azt jelenti, hogy a regény rossz vagy fölösleges. Meg kell jegyezni, a fogyasztói társadalomban sem föltétlenül azt jelenti, hanem legtöbbször éppen a fordítottját.

Egyébként az sem igaz, hogy a regénnyel a sajtó nem "foglalkozik". Ez manapság szokás. Nagyon is "foglakozik": folyton rágalmazza és fenyegeti a szerzőt, vagyis úgy vi-

selkedik, ahogy a kommunisták általában viselkedtek, ha valamit vagy valakit nem kívánatosnak találtak. Csak Szilárd Léna erről, úgy látszik, már nem akar tudni. Elemzése azt sugallja, hogy nem alkotni, hanem vezekelni kell, és — micsoda képtelenség — elsősorban nem azoknak kell ezt csinálni, akik az alkotót tönkretették, hanem magának az alkotónak. Arról sem akar tudni, hogy Bulgakov halálos ágyán sem hagyta abba az alkotást, bár nem bízott abban, hogy a regényt valamikor kiadják. Így diktálta feleségének legjelentősebb művét, tanúskodva arról, hogy nincs nagyobb érték világunkban, mint az alkotás. A Mester, akit végül is elvittek, és úgy elintézték, ahogyan csak a KGB tudta csinálni (egyébként ezt a tényt Szilárd Léna elemzése meg sem említi), tehát nem azért nem kapta meg a "fényt", mert olyan regényt írt, amely nem tetszett a hatalomnak (így csak a "Tömegr" tagjai gondolhatják), hanem mert belsőleg megtört, mert maga is — lelkileg megrendülve — sajnálni kezdte, hogy művet írt, amely neki és hozzátartozóinak oly sok szenvedést hozott.

Ami viszont Pilátust illeti, nála a vezeklés egyrészt a tényleges bűn elismerése, másrészt eszköz, amellyel eléri a "fényt", azaz a megértést, hiszen Krisztussal folytathat párbeszédet, végre megkapja a lehetőséget, hogy végighallgassa és megvilágosodjon. A megértés mozzanata, a megvilágosodás viszont az alkotás föltétele, és erre talán a puskinsi próféta a legpregnansabb példa. Tehát abból, hogy Pilátusnak vezekelnie kellett, nem következik, hogy a vezeklés etikája magasabb rendű, mint az alkotás etikája. Egyébként a próféta, az apostoli vagy a királyi, illetve a helytartói tevékenységet elvben ugyanúgy szellemi alkotásnak kell tekinteni, mint az írói vagy más művészi tevékenységet, hiszen a nagy művek: a Biblia, a könyvek könyve, a tragédiák és más klasszikus alkotások annak mutatják. Úgy látszik, Szilárd Léna számára az Ószövetség például egyáltalán nem olyan nagy mű, amely örökérvényű igazságokat tartalmaz, hiszen nem tesz különbséget a keresztény kultúrához tartozó ember számára hatalmasnak és bölcsnek gondolt Mózes isteni törvényei és a kicsinyes, gonosz szovjet diktátorok által bevezetett rendeletek, tilalmak között. Ezzel az ókori, a Bibliát létrehozó zsidó kultúrát lejárhatja, mintegy azoknak az antiszemitáknak az álláspontját osztja, akik mindazért, ami világunkban visszájára fordult, a zsidóságot hibáztatják.

Ezek a furcsa és elfogadhatatlan állítások Szilárd Léna elemzésében, amelyek képtelenségét maga az elemző nem reflektálja, azzal a manapság divatba jött lapos, pozitivistá törekvéssel magyarázhatók, mely szerint csak azt lehet állítani, amire mint tényre rá lehet mutatni. Például tény az, hogy Pilátus a regényben vezekel, és az is tény, hogy megkapja a "fényt", szemben a Mesterrel, aki alkot. Ergo: az alkotás kevesebb, mint a vezeklés. Vagy tény az, hogy az orosz forradalomban sok zsidó származású ember vett részt a cári Oroszország zsidókat diszkrimináló politikája ellen tiltakozva. Az is tény, hogy ahogyan ezt a bulgakovi regény mutatja — a győzelmet aratott forradalmárok, akik között sok zsidó is volt — tiltani kezdték mindent, ami nem volt összeegyeztethető érdekeikkel, ideológiájukkal. És az is tény, hogy Mózes törvényei sok szigorú tilalmat tartalmaznak. Tehát — az elemző formális logikája szerint — a diktatúra tilmai és Mózes törvényei — egy és ugyanaz: itt is és ott is tilalomról van szó. Hogy Mózes törvényei a kultúrából kiesett, istentelen ember ellen irányultak, a diktatúra viszont éppen ezt az embert, az ateistát és a materialistát magasztalta fel, ruházta fel korlátlan hatalommal, az Istent, a kultúrát tisztelő embert viszont "átnevelni", a kultúrát képviselő alkotót megsemmisíteni igyekezett, Szilárd Léna nem érdekli, ennek a "csekély" különbségnek az észrevétele, úgy látszik, meghaladja lehetőségeit, hiszen ez már a jelenség "tartalmához" tartozik. Hogy az ilyenfajta eljárás butaság-

ról vagy gonoszságról tanúskodik-e, nehéz lenne eldönteni. Egy azonban biztos: ezzel az eljárással azt, a szellemi problémákat módszeresen kerülő rendszert lehet szolgálni, amelyek most van, hiszen a sok formális tényező közül mindig azt lehet "elövenni", amelyek az érvényesülést szolgálja, és így az elemző "fent" maradhat.

A mű meg nem értését vagy félreértését okozó formális tényezőkhöz ragaszkodás Hetényi Zsuzsának Babel *Lovashadseregéről* írt elemzését is jellemzi. Így a külsődleges asszociációknál megrekedve, az elemző nem tud különbséget tenni korunk fanatizmusa és az apostoli hit között, illetve a kozák fanatizmust, hitetlenséget hitnek, az apostoli hitet fanatizmusnak minősíti. Vagy nem látja, hogy például az Evangélium és Krisztus Szaska, az azonos című Babel-novella saját anyját is eláruló hőse között nem kisebb a szakadék, mint Spinoza szavaival élve a Kutya csillagképe és az ugató állat között. Azt a különbséget sem látja, amely a *Pan Apolek* című novella hősei, egy zseniális festő által az evangéliumi alakokban finom iróniával megörökített falusi szerencsétlen flótások, e szellemi-lelki nincstelenségüket érzékelő jámbor lelkek és az Isten, a morál, a kultúra ellen lázadó, a maguknak bármi áron világhatalmat szerezni akaró lovashadsereg tagjai között van. Így az elemzés az elemző szándéka ellenére nem kevésbé kétértelmű lesz, mint az általa sok szempontból találon bemutatott babeli elbeszélőnek, Ljutovnak, a vörös katonának és újságírónak oly megrázóan ábrázolt viszonyulása a világhoz és magához.

Ha Hetényi Zsuzsa, aki nem az esetlegesen fölmerülő szerzői nyilatkozatokat, öninterpretációkat vagy a korra jellemző elméleteket, hanem — helyesen — a művet tartja szem előtt, észreveszi az elbeszélő megkettőzöttségét, a forradalomhoz való ambivalens viszonyulását, akkor Han Anna, aki tévesen a mű mondanivalóját az írói szándéktól, az elméleti megnyilatkozásoktól nem különbözteti meg, nem veszi észre, hogy az általa elemzett *Zsivago doktor* címszereplőjét Paszternak — talán tudatos szándéka ellenére — nem kevésbé megkettőzöttek, illetve eltévelyedettek mutatja, mint ahogyan ezt a babeli novellák sorozata teszi. Hiszen Zsivago doktor is felmagasztalni igyekszik a forradalmat, illetve azt a személytelen "valóságot", öntörvényű "életet", azaz immanens eseménytörténetet, amelyhez e forradalom is tartozik, és ő is, Babel elbeszélőjéhez hasonlóan, az események értelmetlenségét, brutalitását, kicsinyességét és hazugságát éli át, ő is hiába próbálja elfogadni mint valami értelmeset azt, ami van. Ez nyilvánvalóan nem megy neki, ahogyan nem is mehet senkinek, aki ép ésszel és lélekkel rendelkezik. Az elemző viszont, ezt a mozzanatot (a hős elcsüggedését, leépülését, a magányos halált) nem hajlandó figyelembe venni. Az életet és amit az magával hozott, a forradalmat a hősz kezdeti eltévelyedését osztva, a mozgalmár beállítottsághoz voluntarisztikusan ragaszkodva, abszolút értéknek gondolja. Közben nem érti, hogy Zsivagónál — ugyanúgy, mint Paszternaknál — az eltévelyedés forrása a 20. századi avantgárd művészetre jellemző gnosztikus illúzió. Az az elképzelés, hogy az összes immanens létrejövő dolgok, események olyan személytelen Logosz művei, amely a személyes Isten akaratát közvetíti, és emiatt, bár az ember, a személy, nem látja értelmüket, mégis értelemmel rendelkeznek. Han Annánál azonban az élet nem azért mutatkozik főértéknek, mert — bár személytelenül — de mégis a személyes Istenhez kötődik, ahogyan Paszternaknál van, hanem egyszerűen azért, mert mozgalmas, mert változásokat, metamorfózisokat hoz magával, hiszen az elemző kimondottan intellektualista, az ismereteket értelmetlenül gyarapító, kíváncsiskodó pozíciót foglal el. Egyébként Paszternak — akinek az elméleti cikkeire támaszkodik az elemző — a valósággal, az "élettel" kapcsolatban azt mondta, hogy úgy próbálta ábrázolni, *mintha* tudattal, akarattal, értelemmel rendelkezne, és nem azt, hogy

tényleg ezzel rendelkeznek, és főképp nem azt, hogy az élet értelme a tudásvágygal és a tudás sznobisztikus, üres demonstrálásával lenne azonos. Az elemző tehát nemcsak úgymond leegyszerűsíti a paszternaki regényt, belőle csak azt mutatva meg, ami neki tetszik, hanem az író elméleti álláspontját is elferdíti, ellaposítja.

Az ismeretek sznobisztikus demonstrálása sokszor ahhoz vezet, hogy az elemző, aki egyébként nagyon vigyáz arra, hogy egységes szöveget hozzon létre, nem tudja megállapításait egymással összhangba hozni, ellentmond magának, hiszen oly sok mindent igyekszik megállapítani, hogy már nem emlékszik, miről is volt szó. Például az elemzés elején azt állítja, hogy Paszternak versei csak etüdök voltak az utolsó regény hatalmas történelmi tablójához, tehát azt állítja, hogy Paszternak művészete a prózában érte el a csúcspontot. Az elemzés végén viszont már úgy beszél a regényt záró versekről, mint amelyek kulcsszerepet játszanak a mű értelmezésében. Mindkét állítás elvben igaz lehet, egymás mellé állításuk viszont elfoghatatlan.

Még nagyobb problémát okoz az ilyenfajta sznobisztikus, magamutogató beállítottság Szigethy András Nabokov-elemzésében. Ez esetben nemcsak arról van szó, hogy az elemző a *Végzetes végjáték* című regényt *egyszerre* olyan különböző, sőt egymást tagadó irányzatokkal kapcsolja össze, mint amilyenek az orosz szimbolizmus, az orosz akmeizmus és az orosz futurizmus voltak, hanem arról is, hogy az elemzés elején Szigethy András úgy mutatja be Nabokov hőst, egy világhírnő sakkozót, mintha az az arisztokratikus kultúra, a magasztos szellem képviselője lenne (ebben téved, mert a hős személytelen absztrakciónak a világát a szellem világának gondolja), néhány oldallal lejjebb pedig már úgy beszél róla, mint az anyagba süppedt szellemről, az empiria foglyáról, az örökkön visszatérő kombinációk üldözöttjéről. Majd újabb ugrás következik, és a hőst újra szellemnek gondolja, történetét Krisztus szenvedésével és mennybemenetelével azonosítja.

Végül soron nem is lehet tudni, mit akar mondani az elemző Nabokovról és a regényről, ugyanúgy, ahogyan nem lehet tudni, hogy mit állít Szilárd Léna (akinek mindent mindennel összekapcsoló "módszerét" oly érezhetően követi Szigethy András) például Belij *Pétervár* című regényéről. Egyébként Szilárd Léna *Pétervár*-elemzése még talányosabbá válik azáltal, hogy bár többször utal Belij hőseinek és a regény szituációinak groteszktségére, ironikus vagy abszurd voltára, mégis úgy elemez, mintha a hősekben semmi torzság nem lenne, mintha gondolkodásukat és történetüket teljesen azonosulva, tudósi komolysággal kellene vizsgálni. Még a nyilvánvalóan önparádiaként ábrázolt zagyváló elbeszélőt is azonosítja a szerzővel, Andrej Belijel, és értelmetlen megállapításait úgy vizsgálja, mintha rejtett és mély értelemmel rendelkeznének, ami szinte komikus hatást kelt, nem kevésbé komikus, mint Kovács Árpádnak a Popriscsin örült állításai mélységét hangoztató kijelentései.

Összegezve, azt kell mondani, hogy a kötetben szereplő cikkek — egy-két korrekt vagy többé-kevésbé korrekt elemzést leszámítva — nem viszik az olvasót közelebb a műhöz, hanem azt inkább így vagy úgy torz megvilágításba állítják. A jelenség annyira totális, hogy szinte bízni lehet a változásban, hiszen nagyobb mértékben "dekonstruálni" a műveket már aligha lehet.

A POSZTMODERN KELET-EURÓPÁBAN, AVAGY "APÁK ÉS FIÚK" A RICSMOND-HÁZ ÉS A MARX-HÁZ KÖZÖTT

Milan Kundera: *Búcsúkeringő*

"A szabadság, egyenlőség és testvériség, amióta az ember ezt kimondta, és amíg saját hatalmasságának tudatával, a család eltitkolásaként ideológiákba öltöztetve próbálja hirdetni, komédia csupán".

Török Endre: A tudás kelepcéje

I.

Bár a posztmodern egy olyan plurális világot álmodik, mutat be, épít, "olvas el", amely híján van a középpontnak, amely különleges önépítő, a semmiből induló és a végtelemben nyúló, számtalan tükörből álló, vibráló, lebegő konstrukcióként létezik, olyan konstrukcióként, amely számára eleve idegennek tűnik mindenféle állandóság, mindenféle egység, mégis azt kell mondani, hogy ehhez a "világhoz" egyetlen hajtóerő tartozik és ez a hajtóerő az emberi "vágy". A vágyról önmagáról, a vágyról mint szándékról, mint intencióról a posztmodern szerint nem lehet tudni semmit, hiszen a posztmodern világában a vágy végső soron önmaga fenntartására vágyik, és saját magát csak a legkülönbözőbb fiktív lehetőségekben (intenziókban), "félreértésekben" véli megpillantani. Ám mégis, mivel a posztmodern szerint a vágy olyan "energia", amely állandóan minden "itt és most"-ot (amelyben a pusztta lehetőség realizálódik, valódi verziónak, vagyis egyféle időhöz és térhez kötött valóságnak mutatkozik) fiktívvá tesz, a vágyat a posztmodern nyilvánvalóan szellemi energiaként kezeli. Az a föltételezés azonban, hogy a vágy *lényege szerint* szellemi energia, sajátos posztmodern fikció, illúzió, amely megfordítja, a talpáról a fejére állítja azt a helyes fölismerést, hogy a vágy mint életkedv, játékkedv, kíváncsiság, tudni akarás, birtokolni akarás sosem lehet szellemi energia, akkor sem, ha a vágyat transzcendentáljuk, és az akarás akarásává változtatjuk, vagyis metafizikai minőségként kezeljük. Attól, hogy a vágy mindig "éhes", még nem válik szellemivé, hiszen a farkas is éhes, a farkas is mindig "vágyik", és attól, hogy a farkas esetében elsősorban fizikai eredetű vágyról van szó, az ember esetében viszont az intellektuális vágy is szóba jöhet (lásd Faust famulusát, Wagnert, aki arról panaszkodik, hogy rövid az élet, a tudásvágy pedig kielégíthetetlen). Lényegében nem változik semmi. Hiszen az intellektus is működhet gyomorként, amennyiben csak emésztetni kívánja azt, ami "itt és most" kínálja magát, vagy olyasmit vágyik kitalálni, ami az emésztést minél változatosabbá, minél kényelmesebbé és minél hosszabban tartóvá teszi. A vágy önmagában, természete szerint nem az "itt és most" megszüntetésére vágyik, hanem valamiféle örökérvényű "itt és most"-ra, az állandó jelenre, és emiatt nem szellemi energia. Csak akkor válhat szellemi energiává (és a posztmodernben azzá is válik), amikor az élethez és a megismeréshez képest transzcendens létet vagy igazságot — a létet és az igazságot Szent Tamás nyomán fölcserélhető fogalmaknak tartjuk — vágyik megtapasztalni, amikor az igazság

megtörténésének a hiányát az "itt és most"-ban éli meg, amikor fellázad egy olyan, a huszadik században érvényes állapot ellen, amely az igazság megtörténésének hiányát valamiféle antiigazságnak, antinormának, antirendnek tekinti, olyannak, amely az igazságot, a normát, a rendet szimulálja.

A lázadó szellem, amely az igazság hiányát az "itt és most"-ban éli meg, tulajdonképpen tud az igazságról, hiszen valaminek a hiányát csak valami létezőhöz képest lehet megélni, de ahhoz, hogy az igazságot ne csak hiányában, hanem valójában is tapasztalni tudja, föl kellene adnia az individuális létet, a megismerést, a pozitív megragadhatóságot abszolutizáló pozícióját, vagyis el kellene ismernie, hogy az igazság az individuum határain túl létezik, és emiatt nem megismerhető, nem is érzékelhető, hanem csak *vállalható*. Ehelyett a lázadó szellem minden igazság, minden norma, minden rend, vagyis a mindenkori "itt és most" ellen lép fel, és így az igazságot, a normát, a rendet szem elől veszi, illetve a "szimulacrum"-ként létező "rend" helyére a káoszt állítja, amelyben érzékelhetővé válik a rend hiánya, a "szimulacrum"-ként létező "apa" helyére, aki a rendet mintha rángerőszakolta volna, a "fiút" teszi, aki az "apa" meglétében az apa hiányát éli meg. Ezzel a világot metonimizálja: az egésztest részével cseréli föl, saját magával, saját lázadó szellemével, és mindenben narcisztikusan magát szemléli, csak magára talál.

A lázadó szellemnek rendeltetése és sorsa van: rendeltetése az, hogy tanúsítsa az igazság megtörténésének az "itt és most"-ban tapasztalható elmaradását, ezen nemkívánatos, nem normális, tulajdonképpen a renden kívüli, rend-kívüli állapotot. A sorsa viszont az, hogy individuális létbe mint kelepcebé zárva, csak magára tud mutatni, a magát rendnek hazudó "itt és most"-ot nem képes átváltoztatni, sőt paradox módon azt — vak fátumként kezelve, amelyben a gyakorlati szempont, az aranyborjú imádata, a tárgykultusz uralkodik el — a tulajdonképpeni világállapotnak kényszerül elismerni, magát viszont a deviancia jelenségének körébe sorolja. Annak érdekében, hogy ezt elkerülje, hogy ne konzerválja azt az állapotot, amelyben a szellem képviselte csak az útkat érvényesíteni nem tudó lázadó egyének magánügye, a posztmodern arra a lépésre szánja el magát, hogy az egész emberi világot "könyvvé", nyelvvé, szöveggé nyilvánítja, amelynek soha nincs semmiféle valóságos "itt és most"-ja, mert a különböző intenziókról, lehetőségekről *csak beszél*. Ha viszont az intenzió, a "mi van" vagy a "mi lett" csak fikcióként létezik vagy egy olyan "valóságként", amelyről beszélni kell, és amelyet a róla folytatott beszéddel fiktívvé lehet tenni, akkor minden ember, aki szöveggé létezik vagy szöveggé fejezi ki magát, végső soron lázadó szellem, aki ha nem is tud róla, beszéd közben arra vágyik, hogy az "itt és most" megszűnjön.

Ha föl is tételezhetnénk, hogy egyfelől mindenki, aki valakinek érzi magát, feltétlenül szükségét érzi annak, hogy nyelvben, és ne csak tettben fejezze ki magát (bár tudjuk, hogy például a politikában sokszor feltűnnek az ún. szürke eminenciások, akik az eseményeket irányítják, de erről soha nem beszélnek), és ha föl is tételezzük másfelől, hogy az életben lehet semmit sem tenni, az anyaggal nem érintkezni, csak szöveggé, lehetőségként létezni — ami nyilvánvaló képtelenség —, akkor is fölvetődik a kérdés, mennyire kívánatos egy olyan állapot, amelyben mindenféle "itt és most" eltűnik, és a lázadó szellem most már totálisan magára talál. A cél amelyet a posztmodern elmélet maga elé tűz, amikor a legkülönbözőbb szövegeket dekonstruálja, megfordítja, amikor különböző lehetőségekkel játszik, és ezeket a lehetőségeket eljátssza, az egész emberi létezés játékává változtatva, kétségtelesen maga a játék, a derű, amelyet a szellemes játék, a szellemnek a játéka okozhat. De

meddig lehet játszani, és meddig lehet a játéknak örülni, vagy pontosabban mondva, lehet-e kielégítő a puszta játék, csak az "itt és most" elleni lázadás, csak a vele szembeni ellenállás, az olyan ellenállás, amely a szellemnek csak túlélési lehetőségeket nyújt, de valódi működését nem biztosíthatja?

A posztmodernnek be kellene látnia, hogy az "itt és most" nem fikció, hanem az, ami van. Azt kell mondani, hogy sajnos, mert igazság híján jelenleg csak személytelen, gépies gyakorlatként létezik, és egyben, paradox módon, szerencsére, mert ebben a szerencsétlen helyzetben a szellem, amely először is az igazság hiányát tapasztalva fellázadt e helyzet ellen, utána talán meg is kérdezheti, hogy tulajdonképpen miért, minek a nevében történik e lázadás, és esetleg rájön, hogy nemcsak a saját fenntartására vágyott és vágyik, hanem az értelmes "itt és most"-ra. Továbbá megkérdezheti, az-e az igazi derű és boldogság, ami abból a fölismerésből fakad, hogy a szellem mint szellem van, létezik, nem hullt ki a világból, vagy pedig az, ami abból a fölismerésből táplálkozik, hogy a szellem nem önmagáért van (nem öncél), hanem az igazságért, a létért, az értelemért.

Azt kell mondani, hogy a posztmodern nagyon is érzékeli határait és buktatóit. Erre mutat például az olvashatatlanságnak, a jelek alapvető kétértelműségének a tapasztalata, amikor, képletesen mondva, a "jelentés cseréjét a pénz cseréje ellensúlyozza", arról tanúskodva, mennyire önkényes az az elképzelés, amely szerint minden vágy az "itt és most" megszüntetésére irányul. Azért is válik fontossá és olyan reménytelenül megoldhatatlanná a posztmodern számára a megkülönböztetés problémája, mert ha már egyszer mindenki így vagy úgy lázadó szellem, akkor működésbe lép az "anything goes" (bármilyen elmegy), az egyenlősdi hirdetési elv, és a megkülönböztetés arra redukálódik, hogy a posztmodern felületesen, populárisan újra és újra az újdonság dicsfényében és a változás ígéretként láttatja a tudattalan tartalmakat, a lapszusokat, partokat, határokat, gulágokat, mellérendeléseket, nonszenszeket, paradoxonokat. A posztmodern elmélet csak akkor lehet képes valójában megkülönböztetni a lázadó szellemet és a szellemtelen gyakorlatot, a tömegembert (aki magát szellemi embernek gondolja, hiszen ő is "lázadó", amikor azt érzi, hogy ún. "szellemi", valójában csak intellektuális fogyasztói vágyait fizikai fogyasztói vágyai gátolják), ha megérti, hogy a lázadó szellemnek szellemi intenciói vannak, ha belátja, hogy a transzcendens igazság, az értelem az, amit e szellem (nem annyira mint lázadó, hanem inkább mint szellem) megtapasztalni kíván az "itt és most"-ban.

A közös pont a lázadó szellem és a fogyasztói intellektus, a tömegember pozíciói között az immanenciába beleragadtság. A különbség viszont az, hogy a tömegember számára, akiben a kulturális emlékek ideiglenesen nem működnek, aki ideiglenesen mint a "természet" — és nem mint a kultúra — embere létezik, mint afféle "redukált individuum", ez kíváncsi állapotnak tűnik. A lázadó szellem ugyanakkor, amennyiben nem vállalja a transzcendenciát, és ezzel megfosztja magát attól a lehetőségtől, hogy megkülönböztesse magát a puszta intellektustól, az immanencia csapdájába esik, és amikor a "nyelvre" bízta magát, vagyis így próbálkozik ebből a csapdából kikerülni, csak helyzete reménytelenségét árulja el.

A nyugati vagy a nyugati ihletésű posztmodern a lázadó szellem e reménytelen küzdelméről tanúskodik, amennyiben bár "szövegként" próbálja kezelni az emberi jelenséget, mégsem erre a reménytelenségre fátylat borító szövegeket, hanem műveket hoz létre, amelyek éppen ezt a reménytelenséget teszik megtapasztalhatóvá, és arra ösztönöznek, hogy "kérdezzünk" rájuk, értelmezzük őket. Milan Kundera, a keleti posztmodern egyik jellegzetes képviselője "hőseül" nem a lázadó szellemet választja, hanem azt a fogyasztói intellektust, a tömegembert, aki (talán éppen a nyugati posztmodern demokratikus intenciói segítségével, amelyek szerint így vagy úgy mindenki lázadó szellem) magát lázadó szellemnek éli meg, aki azt sokszor nagyon is élethűen imitálja.

A *Búcsúkeringő* című regény, amelyet most értelmezni szeretnénk, ezen "antihős" világának a bemutatásához azokat a módszereket alkalmazza, amelyeket a posztmodern egyébként a lázadó hősök bemutatásához alkalmaz, és ezzel a posztmodernt parodizálja. Parodisztikus szerepet játszik a regényben elsősorban a dekonstrukció, az örömlvü (sokszor nyelvi) játékoság, a misztikus öntudatosság és az önismereti módszerek, így például a Kabala és a pszichoanalízis. De parodisztikus funkciót töltenek be a regényben olyan, a posztmodernre jellemző eljárások is, mint például a lehetetlen iránti nosztalgiának, az improvizációnak és az átláthatatlanságnak mint szellemi tartalmakra utaló minőségnek a hangsúlyozása. Továbbá ugyancsak parodisztikus szerepű a fikció szublimálásként való fölfogása, ami az emberi gondokat és félelmeket olyan formába szervezi, mely értelmet és értékeket hordoz, illetve a fikció visszacsatolásként való értelmezése, ami a jelen helyzeteinek megértését segíti, viselkedésünket orientálja. És végül parodisztikusnak kell tekinteni (más vagy ellenkező hatást keltőnek) olyan, a posztmodern poétikára jellemző fogásnak az alkalmazását is, mint például az intertextualitás, a leltár- vagy felsorolásféle szövegszervezés, a labirintuszerű cselekménybonyolítás, az alakábrázolás több irányúsága, a diszkontinuitás, a komponálás véletlenszerűsége, a szerepek és nézőpontok összecserélése, a filmszerűség, a mű szeriális vagy aleatórikus (integráló középpont nélküli) fölépítése és így tovább.

Ezek a fogások, amelyek a posztmodernben külön-külön és együtt rendkívül kifinomultak, légiesek, arról akarnak meggyőzni, hogy szellemi pozíción álló hősökkel van dolgunk. Kundera regényében viszont, amelyben a cselekmény — egy gyáva trombitás és egy állítólag tőle teherbe esett gátlástalan ápolónő sztorija, akivel a híres hős néhány órát töltött az ágyban, amikor egy vidéki fürdővároskában turnézott — a legtriviálisabb és legunalmasabb sztorik közé sorolható, ugyanezek a fogások fordított funkcionalitással bírnak: leleplezik azoknak az alakoknak a hazugságát, akik szellemi lényeknek gondolják magukat.

A *Búcsúkeringő* című regényben a posztmodern parodizálásnak az a rendeltetése, hogy megmutassa, a vágy természete szerint nem szellemi, hanem fogyasztói, végső soron "testi" energia. Tehát érdemes megkülönböztetni a megismerésre vágyó, a kultúrából, a hagyományból kiesett intellektust, amely hatalomra és az általa nyújtott öröme vágyik, amely számára csak pozitívan megragadható, immanens jellegű örömek és igazságok léteznek (vagy hiányoznak, és akkor "láza"), a lázadó szellemtől, amely bár nem érti vágyainak kulturális eredetét, a hagyományban gyökerezését, és Kundera hőseihez hasonlóan magát az igazságon kívül létezőnek érzi, mégis amazokkal szemben állapotát keserűnek találja, ellene láza, míg Kundera hősei ugyanazt élvezik.

A regény hősei (egyikük sem tekinthető főhősnek és nem is sorolható a főhősök

kategóriájába) közé tartoznak elsősorban a huszadik századi fogyasztói társadalom polgárai, akik a lázadó szellemmel szemben, annak pozícióját meghamisítva, valamiféle örökkévaló fogyasztói jellegű "itt és most"-ra vágnak, akik tömegemberek, illetve amennyiben mégis polgárok, e vágy náluk a testvériség, az egyenlőség és a szabadság iránti vágygá válik, noha természetesen ez olyan testvériség, egyenlőség és szabadság, amelyet egy intellektuális fogyasztó el tud képzelni.

Az intellektuális fogyasztók, a tömegemberek olyan világot remélnék maguk köré varázsolni, amely más, mint ami van, és amelyet, ahogyan ők gondolják, a fizikai fogyasztók (a csőcselék) maga köré varázsol. Az előbbiek lázadnak ezek ellen, de nem szellemi pozíción állnak, hanem csak gondolkodótestek. A fizikai fogyasztók, a csőcselék-mentalitás képviselői a már meglévő "itt és most"-ot élvezni, őrizni, megszilárdítani vágnak. És vannak olyanok is, akikben e két mentalitás keveredik, akik mintha e két világ között léteznének, vergődnének, hol az egyikhez, hol a másikhoz közelednének, "keringve" a Ricsmond-ház (így nevezik a sztori színhelyén azt a szecessziós stílusú épületet, amelyben valamikor gazdag, joviális polgárok szálltak meg, és amelyben most is úgymond jobb körökhöz tartozó, illetve fizetőképes, protekciós betegeket szállásolnak el) és az un. Marx-ház között, ahol nővérek, orvosok, némely betegek laknak. Általuk vonódik be mindkét világ ebbe a körkörös mozgásba, ebbe a "keringőbe", amelyet gyorsuló ritmusban mindenki mindenkiel "táncol", állandóan partnert cserélve, és soha igazi partnerre (barátra, férjre, feleségre, gyerekre, apára, anyára, fiúra vagy lányra) nem találva.

A regény a hősök ábrázolását tekintve bizonyos értelemben nyitott struktúrának fogható fel. E struktúrának három szintjét szeretnénk bemutatni: a legmagasabb szint az intellektuális fogyasztók, a tömegemberek szintje, a három "mágus" világa, a legalacsonyabb szint a fizikai fogyasztók, a csőcselék szintje, az önkéntes rendőrök világa, és végül a köztük levő szint a változó maszkok szintje, a fiatal hibrid generáció világa.

Természetesen egy ilyen felosztás meglehetősen föltételes, hiszen a "világok" Kundera regényében csak többé-kevésbé stabilak, és állandóan kontaminálódnak egymással, illetve tükröződnek és visszatükröződnek egymásban, azt az érzést sugallva, hogy miért fikciókkal állunk szemben. Meg kell jegyezni, hogy e fikciók — a szereplők szintjén létező szublimálások és visszacsatolások — nem rendelkeznek azzal a jelentéssel, amellyel a posztmodernben rendelkeznek: a szublimálás itt a szereplők gondjainak és félelmeinek olyan szervezése, amely nem hordoz magában sem értelmet, sem értéket, a visszacsatolás a szereplőket nem segíti abban, hogy megértsék jelen helyzetüket, és nem is orientálja viselkedésüket.

A felosztás föltételes jellegét figyelembe véve, mégis külön kezeljük az említett három szintet annak reményében, hogy egy ilyen eljárás megakadályozza a "labirintusban", a vibrálásokban, az árnyalatokban, a különböző játékokban való elveszésünket, ami erre a regényre oly jellemző, illetve annak reményében, hogy egy ilyen eljárás nem feledteti velünk ezt a sajátos "testi" labirintust, amelynek tulajdonképpen nincs is titka, s amelyen egyik szereplő sem akar kívülkerülni.

a) *A tömegember világa*

Az utószezont élő fürdővároskában három, látszólag "fehér" mágus tevékenykedik. Az egyik, Škréta doktor, az orvosi csodák művelője, aki a fürdőhelyre érkező meddő nőket kémcsőből saját spermájával termékenyíti meg, mert sok-sok testvérré vágyik, és a testvériséget testben remélve megtapasztalni, magát mint testet és egyben mint mindentudó, mindent tudni, megismerni vágyó intellektust reprodukálja. Škréta doktor eugenikus kísérletének (amelyet barátja, Bertleff úr, aki nem a testvériség, hanem ahogyan látni fogjuk, az egyenlőség "eszméjét" képviseli, találóan esztétikai rasszizmusnak nevez) az a szépséghibája, hogy maga Škréta doktor, akit mélyen felháborít az, milyen csúnya egyének szaporítják az emberi nemet, nemcsak nem szép, hanem kimondottan rút ember: rendkívül nagy orral van megáldva, amelyet örökölnék az általa kezelt páciensnők csemetéi. A gyerekek hasonló módon kapják örökbe Škrétától a gyenge, szemüvegkerettel behatárolt látást is, azt a fogyasztói intellektusra jellemző látásmódot, amellyel csak azt veszi észre, ami éppen az orra alatt van, mert így lehet a legkényelmesebben fogyasztani: "Jakub a gyerekeket nézte, mindnyájan kék kabátkát és piros sapkát viseltek. Olyanok voltak, mint a testvérek. Megnézte az arcukat is, és úgy találta, hogy nemcsak öltözetük, hanem arcuk is igen hasonlított. Legalább hét gyereken talált feltűnően nagy orrot és széles száját. Škréta doktorra hasonlítottak. Eszébe jutott a vendéglős nagy orrú gyereke. Lehet, hogy Škréta eugenikus álma nemcsak a képzelet játéka volt? Lehetséges, hogy ezen a vidéken valóban mindenféle a nagy Škréta apró gyerekei születnek? Nevethetnékje támadt. Ezek a gyerekek mind egyformának tűnnek, mert a világ gyerekei valamennyien hasonlítanak egymásra. De aztán megint eszébe jutott: és ha Škréta valóban megvalósítja különös tervét, miért ne lehetne megvalósítani a különös tervet? – És ez ott mi, gyerekek? – Az nyírfá – felelte a kis Škréta. Igen, minden füzében Škréta volt. Nemcsak nagy orra volt, de szemüveget is viselt, és ugyanolyan enyhe orrhangja volt, mint ami Jakub barátjának a beszédét oly kedvesen mulatságossá tette."

Škréta doktor alakja tulajdonképpen egy nagy, minden nőt, akit a természet jó felépítésű testtel, erős csontozattal és szabályos arccal áldott meg, megtermékenyíteni vágyó, szemüveges műfalloszra emlékeztet, amely e tevékenységgel a tudós-falloszoknak túlélési lehetőséget, magának pedig "halhatatlanságot" remél biztosítani. E vágy és remény őt bizonyos értelemben paradosztikusan a freudi "apa" rangjára emeli, méghozzá olyan "apa" rangjára, aki magát vagy fiúnak (arra vágyik, hogy Bertleff őt adoptálja) vagy testvérnek tudja elképzelni (nem véletlen, hogy barátjának, a harmadik mágusnak, Jakubnak az a bizarr gondolat jut eszébe, amikor megtudja, hogy Škréta megnősült, vagy inkább, hogy őt férjül vették, és az asszony gyereket vár, hogy feleségét is kémcsőből termékenyítette meg). Škréta doktor vágya, hogy csak "fiú" (testvér) legyen, hogy "ne érintse meg a falloszt", azt a posztmodern elképzelést parodizálja, amely szerint az ember attól válik szellemivé, hogy csak tiszta vágyként létezik, hogy nem realizálódik a gyakorlatban.

A második mágus, Bertleff úr amatőr művész, egy cseh származású gazdag amerikai, aki azzal kísérletezik, hogy mindenki számára "lélekben" átélhető és testben megtapasztalható egyenlőséget biztosítson. Úgy véli, mindenkiben föl kell ébreszteni a versenyszellemet, ami nem más, mint valamiféle hatalmas és örökké tartó olimpiai játék, aminek ő, Bertleff a főrendezője ebben az unalmas, a lelket ölő és a testet korcsosító munkára beállított országban.

Bertleff úr játékosága (és azt kell mondani, sok vidám trükkje van, sok érdekes játékot tud rendezni a többi szereplő számára) a posztmodern játékoságát parodizálja, amennyiben az az "itt és most" élvezetére irányul, az "itt és most"-ot az örökkévalóságig tartó örömmé változtatja. A játékosághoz tartozik az is, hogy Bertleff úr alakját parodisztikusan misztikus aura övezi. Ő, akinél az életszeretet, amely a legnagyobb örömet adhatja a tömegember lelkének — a tömegek csodálatát — afféle modern, szcientisztikus vallásossággá válik, bár testileg gyenge ember (súlyos szívbeteg), lelkileg olyan "erős", hogy mint új szent, kékes fényt sugároz magából, olyan fényt, amely egyszerre a természetes hold és a mesterséges kvarcfény keveréke.

Végül a harmadik és egyben a "leghatalmasabb" mágus Jakub, a híres politikus, aki a Nagy Mesterhez, a Szellemhez illően csak rövid időre, átutazóban bukkan fel a kisvárosban, hogy a szabadság, a megszabadulás vágyát melengesse, azt a vágyat, amely radikális megoldásról álmodik: nem a csöcsélék testi és lelki átfarmálásáról, hanem megsemmisítéséről és egyben a tömegember örökkévaló uralmáról és boldogságáról.

Bár Škréta fallisztikus, pszichoanalitikus beállítottsága és Bertleff úr játékosága sem idegen Jakubtól, az ő alakja inkább a posztmodern dekonstrukciót parodizálja. Dosztojevszkij drámái sorsú hőséhez, Raszkolnyikovhoz hasonlítja magát, illetve Raszkolnyikovot úgy "olvassá", hogy közben saját képére és hasonlóságára formálja, megfordítja: e lázadó szellemet absztrakciókat fogyasztó (ilyen absztrakció a jakubi szabadság, a mindenkitől megszabadulás, aki csak zavarja a tömegembert az absztrakciók szabad fogyasztásában) tömegemberré változtatja. Jakub, a tömegember Raszkolnyikovval szemben (aki bár nem tudta megmondani, miért ölt, és miért kell bűnhődnie, mégis mindenki előtt bevallotta tettét, és vállalta a büntetést) "tudja", azért ölt, mert (egy újabb absztrakció!) minden ember gyilkolni akar, sőt gyilkol is, és senki előtt nem leplezi le a tettet, illetve nem kényszermunkára, hanem külföldre utazik. E dekonstrukció külső jegyeihez tartozik, hogy Raszkolnyikov fiatal diák volt, Jakub viszont öregedő politikus, Raszkolnyikov egy öregasszonyt és a testét mindenkinek kínáló félbolond nőt ölt meg, Jakub viszont egy fiatalasszonyt és egy még meg sem született, tehát ártatlan gyereket.

Bár e három mágus — mint valamiféle külön-külön létező test, lélek és szellem — fáradozik azon, hogy a vágyott ideális fogyasztói világot megteremtse (a parodisztikus világtéremtésre utal a mű kompozíciója is: a sztori egy munkahét alatt zajlik le, vagyis hétfőn kezdődik és pénteken fejeződik be, s ennek megfelelően öt fejezetre oszlik, amelyek "Az első nap", "A második nap" stb. címet viselik), de a tolerancia jegyében nem avatkoznak bele egymás dolgaiba. Furcsa módon egy ügyben egymásra találhatnak: mindhárman azon vannak, hogy Rúžena-nővér gyereke ne jöjjön világra. Így a mű az evangéliumi Három Királyokat dekonstruálja, és ugyanakkor a posztmodern dekonstrukciót is parodizálja, hiszen nem az Isten és a világ ellen lázadó szellemre utal, hanem a szellemtelen tömegemberre.

Bertleff úr, aki látszólag csupa lélek, csupa szeretet, azért avatkozik be az ügybe, mert segíteni akarja Klimát, akit ő hozott össze Rúženával, amikor a művészek pártfogójaként néhány hónappal azelőtt egy koncert után fogadást adott, amelyen — mindenkit egyaránt boldoggá teendő — kórházi ápolónőket "szervírozott" a turnézó muzsikuskoknak. E segítség abban állt, hogy megmutassa a fiatal trombitásnak: "Elcsábítani egy nőt, ...ehhez nem kell nagy tudomány. De szépen elhagyni, erre már csak az érett férfi képes." Ezzel Bertleff úr Klimá elismerését akarja megszerezni, hiszen csak magával van elfoglalva, csak magáért lelkesedik

Škréta doktor, aki meddő nőket gyógyít, de egyben az abortuszt engedélyező bizottság elnöke is, azért foglalkozik az ügyel, mert Bertleff úr a segítségét kéri, és jó oka van arra, hogy e kérést teljesítse. Ugyanis arra vágyik, hogy Bertleff úr, aki csak pár évvel idősebb nála, adoptálja. A kiváló férfiú amerikai állampolgárságot akar kapni, hogy Izlandra, "a világ legjobb lazachalászó helyére" utazhasson, hiszen mint "sokoldalú" embernek (nemcsak gyógyít és kísérletezik, hanem dobol is), mindenbe bele kell kóstolnia, amit az élet kínálhat egy fogyasztónak.

Bertleff úr tehát az ügy "lelki" oldalát vállalja magára. Lelkének misztikus sugárzása úgymond segít Klimának abban, hogy egy holdvilágos éjszakán meggyőzze Rūzenát a gyerektől megszabadulás szükségességéről. Szintén ő jelenik meg Rūzena előtt, Mefisztó trükkjeit utánozva, amikor a lány már kész arra, hogy újra meggondolja magát, és magába bolondítja Rūzenát.

Škréta doktor viszont az ügy "testi" oldalának a megoldására vállalkozik. Klimától azt az ígéretet kapja, hogy segítsége fejében vele koncertezhet, ami ennek az "örök álmodozónak", ahogyan Jakub Škrétát nevezi, nemcsak azt a gyönyörűséget adja, hogy "doboljon, doboljon, doboljon", hanem sok pénzt is hozhat a konyhára.

A harmadik mágus, Jakub — aki csak azért jön a fürdőhelyre, hogy külföldre utazása előtt elbúcsúzzon fogadott lányától, Olgától — azért vonódik be Klima és Rūzena ügyébe, mert mélyen gyűlöli a csőcseléket. Hiszen véleménye szerint a csőcselék akadályozza abban, hogy mint absztrakciókat fogyasztó tömegember, megvalósítsa magát. Heródeshez hasonlóan, akiben Jakub bölcs és jó uralkodót lát — így dekonstruálja a bibliai történetet —, szeretné megölni az anyával együtt azt a gyereket is, aki anyjához, Rūzena nővérhez hasonlóan képtelen lesz méltányolni a hősiesség és a bölcsesség igényét mimelő, tanult és művelt tömegember vágyait, és talán véglegesen kiszorítja Jakubot az életből, megújítva így azt a rendet, amely a csőcselék durva fizikai vágyainak kiélését segíti.

Ha a posztmodern olyan hőst mutat be, aki őszinte másokkal és önmagával, akkor a három mágus világát éppen a hazugság határozza meg. Jakub hazudik, amikor azt a látszatot kelti, mintha Olgát kimélné azzal, hogy elhallgatja: az apja, Jakub egykori barátja és bajtársa másokkal együtt őt is börtönbe juttatta. Valójában ezt csak azért teszi, hogy elhárítsa magától azt a vádat, amit az okos Olga találón fogalmaz meg: "Azzal, hogy minden embert gyilkosnak tartotok, saját gyilkosságaitok megszűnnek bűntények lenni, és az emberi nem elengedhetetlen jegyeivé válnak".

Annak ellenére, hogy Jakub ténylegesen megölte és bizonyos értelemben sajátkezűleg ölte meg Rūzena nővért — belefeledkezve azzal a méreggel folytatott játékába, amelyet valamikor Škréta doktor készített neki, hogy ura lehessen életének és halálának —, a felelősséget nem vállalja, hanem azzal az egyáltalán nem eredeti absztrakcióval, azzal a hazugsággal nyugtatja lelkiismeretét, hogy a gyilkossági vágy az emberrel vele születik, olyan "keret", amelybe mint ketrecbe, bele van zárva. Ha viszont mindenki gyilkos és csak gyilkos tud lenni, akkor e szónak nincs értelme, akkor a gyilkosságot megbánni sem lehet, és bocsánatot sem lehet érte kérni. Ezért Jakub csupán "gőgjéért" hajlandó bocsánatot kérni, azért a "hibáért", hogy úgymond nem eléggé ismerte magát, nem látta, hogy a gyilkossági vágygal mint az ember beállítottságát eldöntő tényezővel szemben mindenki tehetetlen. De a bocsánatkérést is csak elméletileg hajlandó megtenni, hiszen olyan üzenetként fogja fel, amely senkinek a füléhez nem jut el. És újabb pózában, már nem a büszke áldozat, hanem a szomorú, de bölcs gyilkos szerepében tetszelegve, külföldre távozik.

b) *A csőcselék világa*

Ha a tömegember törekvései a lázadó szellem pozícióját parodizálják, akkor a csőcselékmentalitás ábrázolása a tömegember vágyait teszi nevetségessé. A csőcselék világát azok képviselik, akik a jelenlegi, a brutális fizikai erőnek és durva élvezeteknek kedvező "rendet" támogatják, tekintik magukénak, és hajlandók érte áldozatot hozni. Mivel — Siegmund Freud is tudta ezt — az intellektuális hatalmat gyakorló "felvilágosodott zsarnokok", a tömegemberek mindig a fizikai hatalmat kedvelők fölé kerekednek, s e durva "apák" idővel szükségszerűen kiszorulnak a gyakorlatból, mert mindig gyengébbeknek bizonyulnak a létért folytatott küzdelemben, ezért a csőcselék világát Kundera regényében származékos öreg nyugdíjasok képviselik, azok az önkéntes rendőrök — Růžena apja is közéjük tartozik — akik már nem emberekre, hanem csak kutyákra vadásznak. Tudnunk kell, hogy a regényben Růžena apja az egyetlen "természetes" apa, akinek "saját" lánya van. A többieknek vagy nincs gyermekük, illetve pusztán művi úton "született" gyermekük van. E "természetes" ember természetességét nehéz volna pozitív, érdekes vagy értelmes minőségnek tekintni; alakja azt a posztmodernre jellemző álmit parodizálja, miszerint a modern embernek vissza kell térnie a természethez.

Az a nevetséges buzgóság és fontoskodás, amellyel az önkéntes rendőrök a regényben a kutyákat hajszolják, azt mutatja, hogy nem hatalomra vágynak, erre talán soha nem is vágytak. Pusztán feladatot akarnak végrehajtani, hiszen eleve a fennálló rend szolgáinak, közkatonáinak tudják magukat, és pusztán a környezet manipulációja miatt tetszelegnek a hatalom szerepében.

Az önkéntes rendőrök gyakorlata, amelyen a résztvevők hosszú dróthurokban végződő karót tartanak a kezükben, és — ahogyan az ideges trombitásnak tűnik — úgy néznek ki, "mint a gázlámpagyújtogatók, vagy mintha repülőhalakat akarnának fogni, vagy mint egy titkos fegyverrel felszerelt palotaőrség". Kafka kísérteties figuráinak a parádéjára emlékeztet. De mégis azt kell mondanunk, hogy az egyforma gyűrött ruhába öltöztetett, piros karszalagot viselő figurák inkább a kiöregedett, elkorcsosult Svejkre, a derék katonára hasonlítanak. Mint tudjuk, civil életében Svejk is korszak kutyákra vadászott, és azokat hamis pedigrével gazdag sznoboknak adta el, mint közkatonára pedig az értelmetlen háborúban hiába igyekező sznobok elvárásainak megfelelni, ha öntudatlanul is, mindig leleplezte "gazdái" idiotizmusát. E megdöbbentő hasonlatosság azt jelzi, hogy Růžena apja és bajtársai végső soron azok a Svejk-féle "közkatona", múltbéli kisemberek — a mostani csőcselék —, akiket a "nagypolitikát" csináló mágusok — az egymást börtönbe küldő Jakub-féle tömegemberek — buzgó rendőrökké tettek. Az erőszak köztudottan erőszakot szül, ami a "fent" világában van, az a "lent" világába is begyűrűzik, és így a múlt századi nagypolgár tömegemberré degradálódása a kisember csőcselékké korcsosulását eredményezi. A kisember fizikai jellegű vágyai ugyanis általában reflektálatlanok, és fenyegető erővé csak akkor válnak, ha "fentről" aktivizálják őket, vagyis a kisembernek azt sugallják, hogy emancipálnia kell, a tömegember szintjére "emelkedni".

Růžena apjának örökös prédikációi és parancsolgatásai — amelyekkel mindig is idegesítette lányát, aki "olyan világra vágyott, ahol az emberek más nyelven beszélnek" — tulajdonképpen a "legbefolyásosabb politikai személyiségek" magatartását utánozzák és egyben leplezik le. E személyiségek, mint például Jakub és egykori barátai mindig is "fanatiku-

sok voltak, meg voltak győződve róla, hogy minden olyan vélemény, amely akár a legcsekélyebb mértékben is eltér az övéktől, halálos veszélyt jelen a forradalomra: Gyanakvóak voltak. Azoknak a szentségeknek a nevében küldték barátaikat a halálba", amelyeket maguk is vallottak. De amikor Rúžena apja nevetséges megszállottsággal a város higiéniájáról beszél, a parkban szabadon szaladgáló kutyák, illetve minden kutyatartó ellen kikelve, mert arra gyanakszik, hogy polgártársai egy hasznos társadalmi kötelezettséget, az emberi nem szaporítását mulasztják el, akkor e magatartás Škréta doktori utánozza és leplezi le, aki hozzá hasonlóan a szaporodást az emberiség egyetlen, legfontosabb céljának tartja. Amikor pedig katonásdit játszik, a Bertleff-féle játékosságot, jószívűséget és önelégültséget leplezi le: a borozóval szemben — ahonnan Klíma Rúženát kocsikázni viszi — a vén rendőrökkel együtt sorakozva, barátságosan rámosolyog a híres trombitásra, mert úgy érzi, ő is valaki, neki is köze van a sikeresek világához.

Rúžena apja idiotizmusában, nyilatkozatainak alogizmusában tükröződik az a rejtett, más nyelven beszélő alogizmus, idiotizmus, ami a tömegember világához tartozik. Amikor például Rúžena apja a városi parkért aggódik, ahol a gyerekek a renddel mit sem törődve össze-vissza szaladgálnak, de ugyanakkor a gyerekeket is félti, akik a parkban piszkító kutyák miatt megbetegedhetnek, a kutyás szülőknek pedig a kutyatartást akarja megtiltani, holott azoknak a gyermekeik miatt, nem pedig helyett vannak a kutyáik, e zavaros képzetet látva senki sem fog kételkedni aggályainak képtelen voltában. De vajon nem csupa alogizmus, zagyaság-e Jakub érvelési "rendszere" is, aki az "apák" és az apaság ellen tiltakozva, egyidejűleg aggódik az anyákért, mert szereti a női testet, és irtózik attól a gondolatától, "hogy a becézett kebelből tejzacskó lesz", illetve a gyerekekért, mert azokból konformisták lesznek, továbbá magát is félti, mert "ebben az országban a szülőket büntetik a gyerekek engedetlenségéért", ő viszont büntetlen, szabad akar lenni, de ugyanakkor a gyerekeknek sem akar ártani? Végül az egész világért is aggódik, amelyet "ki kell szabadítani az ember karmai közül", vagyis meg kell akadályozni az ember szaporodását. (Ahogyan látjuk, a posztmodernre jellemző "többsíriányultság", nyitottság mindkét szinten parodisztikusan működik.) Nem egyszerűen agyalágyultság-e az, hogy az okos Jakub, érzékelvén Škréta doktor kísérletének nevetséges és képtelen voltát, elérzékenyül Škréta álmodozásain, és nem utasítja határozottan vissza barátja javaslatát, aki kémcsövet készített neki, hogy Jakub külföldi tartózkodása idején gyermekei születhessenek hazájában? "Škréta elhallgatott, és Jakub átadta magát az ellágyult töprengéseknek. Amit hallott, meghatotta és elbűvölte... – Gyönyörű dolog lehet, ha az embernek annyi nőtől van gyereke – mondta. – És valamennyien testvérek — tette hozzá Škréta. "E beszélgetés abszurditását húzza alá a narrátor ironikus líraisággal teli megjegyzése: "Az égen fent állt a telihold (ott fog állni történetünk utolsó éjszakájáig, s ilyen formán akár 'holdbéli kalandnak' is nevezhetjük)".

c) *Két világ között*

E történet, amely tulajdonképpen a félig-meddig valószínűtlen, "holdbéli" kalandnak és a nagyon is földhözragadt sztorinak a vegyüléke, olyan szereplők körül bontakozik ki, akik egyszerre két világhoz, de ugyanakkor egyértelműen egyikhez sem tartoznak. E szereplők közé sorolhatjuk a szerelmi háromszöget alkotó figurákat: a meglehetősen primi-

tív Růžena nővért, Klimát, a híres dzsessztrombitást és Klima féltékeny feleségét, Kamilát. Ide tartozik még egy fiú és egy lány is: a Růženába szerelmes helybeli hűtőszekrénszerelő, František és Jakub. "gyámleánya", Škréta doktor páciense, Olga. A háttérrel néhány mellékszereplő alkotja. Kamila egykori barátai, a filmesek ("a három faun"), Klima zenekarának néhány zenésze, Růžena kolléganő és még néhány figura. Korukat tekintve a három mágushoz és a nyugdíjas rendőrökhöz képest mindnyájan egy fiatalabb nemzedékhez tartoznak, és Jakub állításaival szemben nem konformisták, sem pedig nincsenek állandó konfliktusban a világgal, pontosabban sehova sem sorolhatók. Olyan világba születnek bele, amelynek a keretei — a tömegember-mentalitás és a csőcselékmagatartás — eleve adottak. Ezt a világot elfogadják, hiszen érte semmi felelősséget nem vállalnak ("Nem én találtam ki az itteni viszonyokat, és nem is vagyok felelős értük" – mondja Olga), és boldogan akarnak benne élni. E két világ közti létezés meglehetősen labilissá, idegessé, ingerlékennyé, szorongásossá, egyszóval traumatikussá teszi e nemzedéket. Azt kell mondanunk, hogy ezek a labilis szereplők a regény "leglégiésebb", pontosabban legsúlytalanabb, legbonyolultabb, vagy pontosabban legzavarosabb figurái, és parodisztikus módon ők állnak legközelebb a posztmodern "testetlen", szellemi problémákkal küszködő figuráihoz. A labilis köztes létezésben mindenki valamibe kapaszkodni próbál, és mivel magában csak a vágyak, érzelmek és gondolatok zagyva keverékét találja, mindig valaki másba kapaszkodik, de azt tapasztalva, hogy a másik sem különben e tekintetben nála, félelmet és gyűlöletet érez szívében. Végül soron a másik iránti félelem és gyűlölet, illetve azok vegyüléke jellemzi ezt a világot, szemben a mások iránti megvetéssel és az önelégültséggel, ami az idősebb generációt jellemzi. És furcsa módon, ebben a köztes világban mindenki ragaszkodik is félelmeihez és gyűlölködéséhez, talán azért, mert ez mégis "valami" a folytonos határozatlansággal, könnyedséggel, könnyűséggel szemben. Így a félelmek és gyűlölködések szinte rögeszmékké válnak, de egyben olyan rögeszmékké, amelyek majdnem teljes mértékben úgymond cselekvésképtelenné teszik őket: sem kitartóan manipulálni vagy titokban ölni, mint a tömegemberek, sem a csőcselék módjára nyíltan erőszakoskodni nem tudnak, és ezért a gyakorlatban, a "létért való küzdelemben" segítségre van szükségük, az "apák" segítségére.

E köztes világban, ahol mindenki vagy tömegember és egyben csőcselék is, vagy csőcselék, de egyben valami módon tömegember is, mégis van sajátos, bár nagyon is labilis "fent" és "lent". A "fent" világa, ahova a művészek és a leendő tudósok tartoznak (Klima, Kamila, a zenészek, a filmesek és Olga, a diáklány), jobban vonzódik a három mágus, a tömegember világához, mint a "lent" világa, ahova egyszerű halandók — Růžena nővér és kolléganő, František, a műszerész, a fürdőben lubickoló kövér női betegek, a helybeli pincérek és a fiatal zenerajongók — tartoznak, s amely közelebb áll a nyugdíjas rendőrök, a csőcselékapa világához. Klima például, aki a szakmát és a jó szakembernek járó sikert becsüli, igényesebb, szemben Růženával, aki jó megjelenését, formás alakját és csinos arcát olyan értéknek tartja, amely jobb sorsának záloga lehet. Ugyanakkor Klima Růženához hasonlóan arra is vágyik, hogy érte ne csak mint jó zenészért rajongjanak, hanem ellenállhatatlan férfinak is tartsák, és emiatt neki sok nőre van szüksége, olyan nőkre, amilyen Růžena is: fiatal, jó megjelenésű, közönséges és nagyravágyó nőkre. Ezért Klimát közönsége, a publikum, amely egyszerre érzi, hogy bálványa szaktudása révén bárki másnál több, és azt is, hogy ugyanolyan, mint bárki, egyszerre csodálja, és magához is alacsonyítja. Růžena pedig elsősorban testi erényekkel rendelkezik, és testi örömökre vágyik. "Nem túl kellemes egy olyan kisvárosban születni, amelyet évente nők ezrei árasztanak el, és ahol fiatal férf

alig fordul meg. Egy nő itt már tizenöt éves korában fölmérheti az összes erotikus lehetőséget, amely élete során kínálkozik majd számára, hacsak lakhelyet nem változtat" – elmélik ironikusan a narrátor. Ugyanakkor Růžena mégsem akármilyen fiatal férfi (vagy férfiak) után vágyik, hanem olyan után, aki az ezer lehetőséggel kecsegtető másik világhoz tartozik. Ezért van az, hogy amikor a sors és Bertleff segítségével a híres trombitás a plakátról az ölébe kerül, a lány először csak azt érzi, hogy a "tökéletes" másik világ leszállt hozzá és magával ragadta. Amikor pedig kolleganő, akiknek elmeséli, milyen "leírhatatlan csodás perceket töltött a híres férfival", alaposan kifaggatják, hogy milyen is ez a férfi, hogyan beszél, milyen meztelenül, hogyan szeretkezik, semmit sem tud válaszolni, csak azt ismétli, olyan volt az egész, mint egy "álom". Az "álmodozó" Růženát sértette és szomorúvá tette, hogy Klima nem válaszolt szerelmes képeslapjaira, azt a Růženát pedig, aki sok pénzre, nyugati kocsira, drága ruhára vágyik, dühítette, hogy Klima nem hajlandó vele többé találkozni (letagadta magát, amikor Růžena a fővárosban járva megkereste a színházban), és az álomból fizikai valósággá válni.

Klima, aki a Růžena-féle nőket mindig eszközül használta arra, hogy ellenállhatatlanságát érzékelje, már egészen fiatal korában találkozott olyan nővel, aki úgy döntött, hogy Klimával elveteti magát, vagyis fordít a dolgokon: Klimát használja ki célja érdekében. Az a nő azt hazudta neki, hogy terhes, és bár a dolog akkor elsimult, Klima azóta rettegésben él, mindig várja, hogy megszólal a telefon, és egy patetikus női hang azt a hírt közli vele, hogy apa lett, ami számára azt jelentené, hogy vágyai olyan materiális tényezővé váltak, amelyet már nem lehet letagadni, és ő, Klima, elsősorban test, tárgy, és mint tárgy valakihez tartozik, valakinek a tulajdona. Amikor Růžena közli vele, hogy terhes, úgy érzi, ez a sors hangja, pánikba esik, és mégis megpróbál az "életéért harcolni", de mivel nem bízik a sikerben, Bertleffhez fordul segítségért.

Růžena és Klima története bizonyos értelemben a *Piroska és a farkas* történetére emlékeztet. Itt is van egy lány, aki pirosban jár (piros ruha és piros bugyi van rajta, amikor Klimát felhívja), itt is van egy "far-kos" (egy férfi), aki az ő testét használja, és van egy "vadász" (Jakub), aki öl. Csakhogy mivel mindkét főszereplő rendkívül labilis, a szerepek állandóan cserélődnek: Piroska hol dühös farkassá válik, hol újra hiszékeny Piroskává és újra farkassá, a farkas viszont hol megijed és behúzza a farkát, olyan lesz, mint a félénk Piroska, hol újra bátorságot vesz, hogy újra megijedjen. Csak a vadász az, aki mindig vadász marad, az, aki öl, de ez esetben nem a farkast, hanem Piroskát. A vadász azonban nem a "fiúk" generációjához tartozik, ő az "apák" nemzedékének a képviselője.

A *Piroska és a farkas* történetnek ebben a dekonstrukciójában "férfinak" lenni egyáltalán nem azt jelenti, hogy lázadó szellemnek lenni, hiszen Klimát és Růženát "férfivá", "far-kos"-sá éppen testi, fogyasztói vágyai avatják. Ami viszont Jakubot illeti, őt a "Nagy férfivá" intellektuális, de nem kevésbé fogyasztói, nem kevésbé "itt és most"-ot igénylő vágyai teszik.

A *Piroska és a farkas* történetnek a regényben két variációja van. Először is Růžena és Klima reménytelen küzdelme ismétlődik, illetve sajátos módon tükröződik Růžena és František történetében, ahol Piroska és a farkas szerepe eleve fölcserélődik. Ebben a történetben Růžena az új farkas, František pedig az új Piroska szerepét játssza. Růžena az, aki Františeket kihasználja (kijátssza), amikor elfogadja a fiú hódolatát, titokban találkozik és lefekszik vele, utána viszont lerázni próbálja. František pedig az, aki hol elhiszi Růžena hazugságait, hol gyanakvóvá válik, botrányokat csinál, és botrányokkal fenyegetőzik, és újra

hiszékennyé válik, annyira hiszékennyé, hogy elhiszi: féltékenységgel, hozzá és a gyerekekhez ragaszkodásával Rúženát az öngyilkosságba kergette. František tehát, aki számára Rúžena volt a nagy "álom" és egyben a nagy lehetőség arra, hogy "feljebb" emelkedjen, közelebb kerüljön a tömegember világához, nemcsak elveszíti a játszmát, de ráadásul el is hiszi, hogy ő a gyilkos, amikor valójában még gondolatban sem akart senkinek ártani, szemben Klimával, akinek például nagyon is kecsegtetőnek tűnt az érte rajongó fiatal gitáros terve, mely szerint a fiú elment volna kocsival a fürdővárosba, valamilyen ürüggyel elhívta volna Rúženát, és elgázolta volna.

E történet másik variációja Rúžena és Bertleff kalandja. Ebben a variációban a farkas szerepét Bertleff játsza. Ő akkor lép be a játszmába, amikor az "álmódzó" Rúžena, aki elhitte Klima szerelmét, és megígérte neki, hogy cserében megszabadul a gyerektől, ellentétbe kerül a "dühöngő" Rúženával, akinek kolléganői megmagyarázzák, amit úgyis tud: a gyerek az egyetlen, amivel rendelkezik, és ha elveteti, Klima azonnal faképnél hagyja. Ezt az ellentétet súlyosbítja az a körülmény, hogy Rúžena megalázva érzi magát vetélytársa, Klima felesége előtt, mert amikor véletlenül Kamila és a filmesek társaságába került, nem tudva, ki az a nő, megengedi, hogy az operatőr átkarolja és a mellét fogdossa. Bertleff az az igazi "férfi", a "far-kos", aki a megalázott Rúžena szeme előtt az egész társaságot úgy-mond leleplezi, kigúnyolja azzal, hogy megmutatja neki: az ő ízlésük és játékaik Bertleffnek, a tökéletes tömegembernek az ízlésével és játékaival szemben mennyire primitívek. Bertleff elbűvöli Rúženát azzal, hogy a másik egy sokkal kifinomultabb, sokkal "tökéletesebb" világhoz tartozik, olyanhoz, amelyről Rúžena nem is álmodott, és amely éppen őt, Rúženát tünteti ki figyelmével, éppen őt várja, és érte rajong. Bertleff tehát tökéletesen eljátsza a farkas szerepét: egyszerre kapja meg Rúžena testét és a lány csodálatát, mert úgy megmanipulálja, hogy az elhiszi magáról, ő valamiféle Csipkerózsika, gyönyörű királykisasszony, aki számára a sors szép és fiatal királyfit tartogat, és arról álmodozik, hogy Bertleff elviszi Amerikába, ahol annyi, de annyi lehetőség van a boldogulásra. A vadász ebben a variációban fölöslegesnek bizonyul, ami arra utal, hogy a fiatal generáció tökéletesen manipulálttá vált, hogy "itt és most" nem a Jakub-féle "oroszos" gyilkos farkas-vezérek érvényesülnek, hanem az amerikai manipulátor-farkasok arathatnak sikereket. Ezért is kell a tettesnek, a gyilkosnak inkognitóban maradnia, külföldre távoznia és átadni a terepet Bertleffnek és Škrétának, akik a sztori végén mint két családapa (akkor érkezik meg Bertleff felesége a gyerekekkel és Škréta várandós felesége) vagy mint egy megduplázott "szent" család (hiszen Bertleff fia a Škréta eugenikus kísérletének gyümölcse, vagyis Škréta fia, Škrétát viszont Bertleff adoptálja) amerikai módra boldog víkendre készülnek.

Mivel a köztes világ számára idegen bármiféle stabilitás, a regény két olyan szereplőt mutat be, akik inkább Jakubhoz, mint Bertleffhez vonzódnak. Az egyik Olga, Jakub fogadott leánya (később szeretője is), a másik Kamila, Klima felesége, akinek Jakub, mielőtt elhagyná az országot, szerelmet vall. Mindkét nő Jakubhoz hasonlóan gyűlöli Rúženát, de fél is tőle, bár Kamila a lányt nem ismeri, és inkább az olyan Rúžena-féle nőktől fél, amilyeneket mindig fölfedezett "Klima hangjában, kiérezte őket öltönyének az illatából". A rendkívül szép Kamila, aki még nemrég mint énekesnő hódolathoz és csodálathoz szokott, azóta viszont a pályát betegeskedése miatt elhagyta, jól ismeri férjét, és tudja, csak olyankor "lehet többé-kevésbé biztos benne, hogy gondolatai nem forognak más nők körül", amikor Klima az ő szomorú arcába mered. Mégis nem férjét hibáztatja, akit nem akar fel-dühíteni direkt vádjával, és úgy próbál viselkedni (nem sok sikerrel), mintha elhinné a má-

sik ártatlanságát, hanem a nők "álnok" világát vádolja. Hiszen Kamila legjobban attól fél, hogy elveszíti Klimát, akit birtokolni akar kárpótlásul az elve-szett sikeres világért, amelytől úgy érzi, most több fényévnyi távolság választja el.

Kamila féltékenysége inkább a freudi "anya" féltékenységre emlékeztet, akinek "fia serdülése a legkegyetlenebb szerelmi kínt okozza". Parodisztikus hatást kelt az a körülmény, hogy ő nem anya, hanem feleség, nem az idősebb, hanem a fiatalabb generációhoz tartozik. Azt kell mondani, hogy Kamila korábban nem tömegemberként viselkedett: sikeres énekesnő léte Klimához ment feleségül, aki akkor még senki volt. Úgy megszerette, hogy képes volt érte mindent feláldozni. De Kamilából hiányzott a kitartás, nem tudott hű maradni magához: féltékenysége nem azért gyötri, mert a régi Klimát akarja föllelni, aki akkor még nem magáért, hanem Armstrongért és Sztravinszkijért rajongott, és aki a zenéről, a nagy művészekről beszélgetett vele, hanem a mostani, meglehetősen kiüresedett Klima után sóvárog, őt akarja birtokolni. Hogy ezt elérje, nem tudatosan, de annál gyakrabban használja eszközként bánatát, amelyet a sikeres pálya elvesztése miatt érez, és amely hatással van férjére, hiszen számára a siker a legfontosabb dolog a világon. Néha viszont testi szépségével próbálja elbűvölni, legalább egy pillanatra így akar megbizonyosodni arról, hogy nem is olyan komoly a veszély, amelyet számára Klima nőügyei jelentenek. De mivel e módszerek nem biztosak, Kamila elszántan elmegy a fürdővároskába, ahol Klima koncertet ad Škréta doktorral, hogy szembekerüljön az ismeretlen nővel, aki úgy sejtí, elrabolni készül tőle férjét, és legyőzze az ellenséget. Jakub akkor találkozik Kamilával, és a nő mély hatást gyakorol rá, mert rokon lelket érez benne. Szerelmet vall neki, "szabad" szerelmet, amely semmire sem kötelez, hiszen aznap elhagyja az országot. És Kamilát ugyanúgy elbűvöli a férfi "elszántsága", a tömegember "tökéletessége", ahogy Rūzenát elbűvölte Bertleff magabiztossága. Úgy érzi, férjével az útjuk a jövőben el fog válni: "... Vajon szerelem-e egyáltalán, ami Klimához köti, vagy csak az elvesztésétől való félelem? S ha ez a félelem kezdetben a szerelem szorongó formája volt is, az idő múlásával a (megfáradt és kimerült) szerelem nem hullott-e ki ebből a formából? Nem marad-e számára végül csak a félelem maga, a félelem szerelem nélkül? És mi marad, ha elveszti a félelmet is?" – gondolkodik Kamila. Nem tudja elfelejteni Jakub arcát, melyet férje lágy vonásainál sokkal férfiasabbnak talál. Nemcsak Jakub után vágyott, "hanem az elszalasztott alkalmat is sajnálta... elsíratta az összes lehetőséget, melyet elszalasztott, kihagyott, elhárított", hiszen védelemre szorul, gyenge a létért való küzdelemben, az "itt és most" folyó harcban, amelyben a gyenge férj segítségére nem számíthat.

Ha Kamila azért gyűlöli a Rūzena-féle nőket, mert fél, hogy Klimát és vele együtt a "fent" világát elveszti, Olga azért gyűlöli a lányt, mert ő maga, aki százszor okosabb és intelligensebb, mint Rūzena, nem szépnak született, és emiatt a "létért való küzdelemben" "hátrányos" helyzetbe kerül. Jakubnak, aki a féltékeny lány megnyugtatóására arról beszél, hogy Rūzena csinos arca az érzéki, az animális szájra koncentrálódik — szemben a görög profillal, melynek szépségét az adja, hogy az orr a homlokkal egyetlen egyenes vonalat alkot, s ezáltal a fej felső fele hangsúlyozódik, ahol az intellektus és a lélek lakozik —, azt feleli, hogy ő a maga lelkét nagy állal és vastag, érzéki szájjal képzei el, hogy ő egészen másmilyen, mint amilyennek látszik. Olga Rūzenához akar hasonlítani, de fél is a Rūzena-féle durva erőszakoskodástól.

Nem lehet mondani, hogy Olga kitüntetett helyet keres az életben, a nagy sikert, a nagy esélyt, a nagy boldogságot, hiszen a Bertleff-féle "hajnokelméletre" csak gúnyosan

tud reagálni, és a Jakub-féle "radikális" módszerek alkalmazását sem helyesli. De Olga sem akar az életben úgymond alulmaradni, és ennek érdekében erőszakot kénytelen alkalmazni: először is megerőszakolja saját magát, amikor Jakubbal úgy szeretkezik, ahogyan a közönséges nők szoktak. Amikor pedig számára világossá vált, hogy Jakub meggyilkolta Rúženát, büszkeséget érez amiatt, hogy "tegnap, amikor Jakubbal szeretkezett, a férfi feje valószínűleg már azokkal a gondolatokkal volt tele, és ő a férfival együtt ezeket is magába szívta a szerelmi aktus során". Ez a büszkeség, amelyet azért érez, hogy neki is köze van az erőszakhoz, Olgát Jakub cinkosává avatja: olyan új, dekonstruált Szonya Marmeladovává válik, aki "mámorító gyönyört érez, amikor megerőszakolják", és büszkeséget amiatt, hogy az új, dekonstruált Raszkolnyikov gyilkosságához köze van. A helyzet abszurditását az fokozza, hogy az Olgát és a köztes világ felső szintjéhez tartozó szereplőket Rúženától "megszabadító", a Marx-házban lakó "orosz" mágus, Jakub Nyugatra távozik, a Ricsmond-házban lakó amerikai mágus, Bertleff viszont Keleten veti meg a lábát.

ANALITIKUS FILOZÓFIA ÉS METAFIZIKA

Kelemen Jánosnak,
aki csak kihűlő pipája
bizonyosságában hisz

Tudjuk, hogy az analitikus filozófia, amely a metafizikai erőfeszítések bírálatára vállalkozott, azok jogosságát, megalapozottságát végeredményben kétségbe vonta. Az analitikus filozófia történetének áttekintése és eredményeinek számbavétele azonban elfogulatlan, széles körben elfogadott és egymással egybehangzó vélemények szerint azt tanúsítja, hogy a metafizikai igény indokolatlanságát, komolytalanságát bebizonyítani nem sikerült. Ebből számunkra két dolog következik: először az, hogy a metafizikai erőfeszítések megújítása az analitikus filozófia után is lehetséges, sőt szükséges, másodszor pedig az, hogy e feladat nem az analitikus filozófiára vár, és a metafizika kérdését a továbbiakban már nem annak problémáin belül kell fölvetni.

Úgy véljük, az analitikus filozófia legfontosabb tanulsága, hogy utána a metafizika kérdéseit csak egészen másképp, minden korábbi tárgyalásmódot felülbírálvá kell fölvetnünk. Ezt tesszük akkor, amikor úgy találjuk, hogy a metafizikát csak a személyes és transzcendens igazság egy és oszthatatlan voltából mint a világban élő ember szellemi-kultúrtörténeti tapasztalatából kiindulva alapozhatjuk meg. Az általunk ontikus kultúrtörténetinek nevezett kiindulópont leküzdhetőnek mutatja mind annak a szemléletnek az egyoldalúságát, terméketlenségét, amely a dolgok és a jelenségek, azaz a létezők felől remél az egészhez, a léthez eljutni, mind pedig azét a szemléletét, amely a tapasztalaton túli tárgyokról, létezőkről akar tudást szerezni. Az előbbi azért nem lehet kielégítő, mert személyes viszonyban csak az értelmes egésszel és sosem a technikai okokból kiemelt értelmetlen részletekkel lehetünk. Az utóbbi pedig azért, mert személyes viszonyban csak azzal vagyunk, amiről tapasztalatunk is van, nem csupán tudásunk.

Ez a belátás azonban, mint jeleztük, túlmutat az analitikus filozófián, s ezért elfogadását egyik napról a másikra nem várhatjuk. Vitára, a részletkérdések kidolgozására, a félreértések tisztázására lesz szükség minden bizonnyal ahhoz, hogy az analitikus filozófiától a metafizika megújításához vezető út könnyen belátható, mindenki számára járható legyen. Azt tapasztaljuk azonban, hogy az ilyen irányú viták megindulásának, termékennyé válásának számottevő akadálya van. A vitát megnehezíti az a pozitív, személytelen tárgyalásmód, amely a korábbi, az ész és a személyességet kritikátlanul egybefogó, intellektualista metafizika sajátja. A minden kérdést ténykérdéssé lefokozás illuzórikus törekvése ugyanis (a saját személyes indítékot, szellemi-kultúrtörténeti jelentőséget is tagadva, maga és mások elől elrejtve) lehetetlenné teszi bármely más törekvés elismerését, jelentőségének belátását. Az a szellemi partnerség tehát, amely nélkül értelmes és termékeny tudományos vélemény-csere elképzelhetetlen, az analitikus filozófia esetében megköveteli a saját irányzat határainak legalább közvetett, a humor, az ironia, a saját teljesítménnyel szembeni kételkedés segítségével történő elismerését. Arra az előadás- és tárgyalásmódra gondolhatunk, amely például az irányzat legjelentősebb képviselőjét, Wittgensteint — szellemének emelkedettsége,

az igazság képviselőjének humanista igényétől áthatott, bár századunkban kultúrtörténeti okokból közvetlenül, személyes formában ki nem fejezhető gondolkodásmódja következtében — jellemezte.

A Wittgenstein által alkalmazott ironia, amely — az igazság személyes képviselőjének felfüggesztődését elsőként fölismerő — Nietzsche óta a legújabb kor gondolkodását jellemezte, arra mutat, hogy az igazság személyességének az európai gondolkodásban addig ki nem fejtett szempontja, humanista evidenciája problematikusává vált. Ezáltal a benne megmutatkozó teljesítmény rendkívüliségére, az átlagember számára való megközelítésének nehézségeire fény derült. Amikor Nietzsche a filozófia úgynevezett esztétikai, művészi jellegére, vagy ahogy Madách írja, a filozófia "költészet" voltára utalva e teljesítmények műszerűségét, személyes jellegét kiemeli, közvetve az igazság személyességét állítja a gondolkodás középpontjába, és a figyelmet azokra a problémákra tereli, amelyek a továbbiakban ész és személyesség evidenciális összetartozásának korábbi illúzióját eloszlatják, illetve amelyek módszeres tekintetbe vételét tűzi ki célul az igazság személyes és transzcendens voltának kifejtésére vállalkozó metafizika, az ontikus kultúrtörténet.

A századunkban előállt helyzetben azonban a filozófia még ezt megelőzően arra kényszerült, hogy mint Wittgenstein esetében láttuk, vállalkozása ironikus voltának tudatában is megkísérelje a világnak és az embernek a személyesség humanista evidenciája nélküli — s ennek értelmében kizárólag a személytelen észre támaszkodó — magyarázatát. Ha vállalkozása képtelenségét az analitikus filozófia belátni nem tudta, és a kultúrtörténeti látókört szem elől tévesztve, tanulságos kudarcát makacsul eredményként kívánta beállítani, majd a világ értelmes magyarázatára való alkalmatlanságából szűklátókörűen a világ értelmetlenségére, értelmezhetetlenségére, kaotikus voltára, a rossz világbeli hatalmára és létérvényére következtetett, akkor a metafizika lehetőségeit kétségbe vonva a valódi teljesítmények helyére álmetafizikai megoldásokat állított.

Mivel az analitikus filozófia a humanista egyetemesség követelményének kielégítése érdekében polgári korunk gondolkodásához igazodva az igazság személyes képviselőjétől lemondott, szellemi-kultúrtörténeti jelentőségének mérlegelése, belátása számára közvetlenül nem adódik. Ezt a humanista hagyományban természetesnek számító és a kényszerű személytelen hangvétel ellenére az irányzat legjelentősebb képviselői által elismert személyes vita, a szellemi partnerség vállalása közvetítheti neki. A szellemi partnerség elutasítása és azzal szemben az egymással szóba nem álló vélemények hallgatólagos megtűrésének, az úgynevezett tolerancia követelményének hangoztatása viszont a humanista egyetemesség követelményét ki nem elégítő gnózis, ezen szellemi eltévelyedés jegyében történik. A gnosztikus felfogás szerint ugyanis a rossz a világ kiküszöbölhetetlen, törvényszerű alkotórésze, és ezért a világ megismerése a rossz elismerését, a vele együttélést, együttműködést jelenti. A gnózissal magát indokolatlanul azonosító analitikus filozófia a türelem jelszavával önmagát kívánja kizárólagos szerephez juttatni, a polémiát a személyes szellemi problémák köréből a gyakorlatias, ideologikus hatalmi vetélkedések körébe áthelyezni.

KÉTELKEDÉS VAGY RÁGALMAZÁS?

Kritikai gondolkodás a józan ész határain innen és túl

Kiben kételkedett Descartes? Természetesen saját magában, a maga igazában, saját személyes meggyőződésének megbízhatóságában, de nem Homérosz, Vergilius vagy Plátón szellemi teljesítményének jelentőségében, illetve az evangéliumi tanításban, mert gondolkodó volt, és a gondolkodó mindig magában kételkedik, magát vizsgálja, saját meggyőződését, hitét veti alá különböző próbáknak. (Megjegyzem, hogy Descartes szomszédaiban, kollegáiban, polgártársaiban vagy felebarátaiban sem kételkedett. Nem mintha azok minden kételesen felül álltak volna, hanem mert a gondolkodó számára ez érdektelen.) Mindezt nem pusztán jólneveltségből teszi, nem csupán kifinomult formaérzéke ösztönzi erre, hanem mert valamilyen belső sugallat révén tudja, sejtí, hogy az igazságot éppen az ilyen beállítottság esetén sikerül szolgálni, hogy éppen ez a mentalitás kedvez a gondolkodásnak.

A magában kételkedő, az újabb szellemi teljesítményt létrehozni akaró és nem a már meglévő teljesítmények valódiságát, illetve érvényét, hatékonyságát hitetlenül kétségbe vonó Descartes a kételkedésben nem belső elbizonytalanodását, kétségbeesését, hanem személyes hitét, meggyőződését tárja fel, nyilvánítja ki. Személyes hite, a benne élő bizonyosság teszi képessé arra, hogy magában kételkedjen, hogy ne a már meglévő szellemi teljesítményeket vessen alá — képtelenül és értelmetlenül — a szellemi tájékozódásra alkalmatlan, a szellemileg terméketlen intellektus próbájának, hanem új teljesítményt hozzon létre. Sokat hallottunk már arról, hogy a tekintélyelvvel szembe fordulva Descartes megmutatta, hit és kételkedés összetartoznak, nincsen hit kételkedés nélkül, és a hit normája csak a kételkedés jogának megadása esetén tartható be. Nem tudni, miért késlekedik annak kimondása, hogy az összefüggés fordítva is áll, hogy kételkedés nincs hit nélkül, mert a hithez hasonlóan a kételkedés is mélyen személyes, lelkiismereti mozzanat, és ezáltal mindenki csak magában kételkedhet, mással kapcsolatos kétségeinket pedig csak akkor indokolt kételkedésnek, a kritikai gondolkodás jogos megnyilvánulásának tartanunk, ha sikerült a másikat tökéletesen megértenünk. Azok a kétségek viszont, amelyek ezt a személyes mozzanatot nélkülözik, nem a descartes-i kételkedés, a tekintélyelvvel szembe forduló kritikai gondolkodás körébe tartoznak, rájuk a nyelv bölcs sugallatait elfogadva, a gyanúsítás, a rágalmazás szavakat kell alkalmaznunk.

Fölmerül a kérdés, vajon mi miatt süllyedt bele az eredetileg az igazság kiderítésére vállalkozó kritikai gondolkodás a manipulatív elhallgatás és a tendenciózus lejárátás, a szellemileg terméketlen ideologikus gondolkodás mocsarába? Vajon mi miatt bizonyult a hagyományos tekintélyekkel szembe forduló, a hit és kételkedés összefüggését indokoltan érvényesíteni igyekvő tudomány eredeti normái kielégítésére alkalmatlannak? És vajon mi az oka, hogy ez a tudomány végeredményben képtelen saját jelenbeli helyzetét, eredeti normáitól való sajnálatos eltérését egyértelműen megítélni? A magunk részéről alaptalannak találjuk mindazokat a szemrehányásokat, amelyeket adott összefüggésben a kritikai gondolkodásnak szokás tenni, s amelyek az előállt sajnálatos állapotra utalva azt sugallják, hogy annak idején a kritikát el kellett, el lehetett volna kerülni.

Ha ma különös módon sokak számára elkerülhetetlennek látszik a személyes teljesítmények gyanúsító és a rágalmazó jellegű kétségbe vonása, a kételkedésnek a gyanúsítás-

sal és a rágalmazással fölcserélése, annak nem Descartes az oka, aki számára ez elképzelhetetlen volt, hiszen milyen joggon hárítjuk át a mi hibáinkért, vétségeinkért viselendő felelősséget Descartes-ra, miért ő az oka annak, hogy vele ellentétben mi nem hiszünk, és tőle eltérően nem magunkban kételkedünk, hanem magunk helyett azt gyanúsítjuk és rágalmazzuk, aki velünk ellentétben nyilvánvalóan hitt, aki módszeresen kételkedett, aki soha senkit nem gyanúsított és nem rágalmazott, mert az ilyen megnyilvánulást gondolkodói rangján alulnak vélte. Vajon a hit normája mellé a kételkedés jogát odaállító Descartes akadályoz meg minket annak belátásában, hogy a hithez hasonlóan a kételkedésnek is mélyen személyes mozzanatnak kell lennie, s hogy ennek megfelelően kételkedésről csak a hit előterében van értelme beszélni? Vajon szabad Descartes-ot megrónunk azért, hogy a tudomány képtelen továbbhaladni az általa megkezdett úton, hogy nem képes méltó szellemi utódjává válni, és elfogadja azt a kényelmes látszatot, miszerint az előttünk tornyosuló feladat meghaladja teljesítőképességünket?

A gyanúsítás és a rágalmazás hibájának elkerülése, saját szellemi rangunknak, a gondolkodás képességének megőrzése érdekében tehát a kérdést úgy kell megítélnünk, hogy nem az újkori kritikai gondolkodás vétett el bármit is, hanem a kultúrtörténet, a gondolkodástörténet jelenbeli szakaszán olyan probléma elé kerültünk, amelynek mélysége meghaladja az újkor kezdetén fölvetett problémák mélységét, hogy e probléma fundamentálisabb, mint első látásra vélnénk, mint általában föltételezni szokás. A gondolkodó ember nem mondhat le a kételkedés jogáról, kritikus beállítottságáról. De a dolgok jelenbeli állása azt mutatja, hogy a tudomány és a szellemi tekintély problémáján gondolkodó Aquinói Tamás jól ítélte meg annak a tudománynak a lehetőségét, amelyet a gondolkodó ember ugyan szeretne magáénak mondani, saját teremtményének látni, de amely a szellemi tekintélyek elutasítása óta az ideológiák hálójában vergődik, mára a nyers, az üres intellektuális hatalomgyakorlás terepévé vált, amikor a teológia szolgálólányává minősítette, amikor bár tulajdonképpen teljesíthetetlenül, de kultúrtörténetileg értelmezhetően védett helyzete megőrzését javasolta. E tanács kultúrtörténeti értelme úgy fejthető ki, hogy az a tudomány, amelyről annak idején Aquinói Tamás beszélt, amelyre később — hitére támaszkodva — Descartes rábízta magát, s amellyel most joggal elégedetlenek vagyunk, tulajdonképpen nem bizonyult méltónak művelőihez, hogy Descartes szellemileg több volt a rendelkezésére álló és intencióit teljes egészében elfogadni nem képes tudománynál, csak Descartes Aquinói Tamással ellentétben nem tudott erről. Azok a mai szakemberek pedig, akik Descartes-tal ellentétben — már elégtelenségét megtapasztalva is — elégedettnek mutatják magukat, akik elégedettek azzal a tudománnyal, amely Descartes hitét megcsúfolta, és Aquinói Tamás óvását bizonyos kultúrtörténeti értelemben igazolta, egyszerre méltatlanok Descartes-hoz és Aquinói Tamáshoz is.

Arra a belátásra kell tehát jutnunk, hogy nem az újkori kritikai gondolkodás, nem Descartes körül van a hiba, hanem a világ dolgait és jelenségeit megismerni, fogalmilag megragadni törekvő, a világot magát ezen dolgok és jelenségek halmazaként, személytelen kozmoszként felfogó tudománnyal nincs valami rendben, hogy a tudományról valamikor a kezdeteknél kialakult és azóta őrzött képzeleteinket kell revideálnunk, a tudomány feladatát és módszereit kell újragondolnunk, nem pedig a tudománynak — az igazság erejében hívő, a személyes szempontot, a kultúrhagyomány által közvetített léttapasztalatot, az ember Isten képére és hasonlatosságára teremtettségét érvényesítő — művelőit kell a tudományról kiala-

kult és elégtelennek mutakozó képzeinkhez mérnünk, hanem a tudományt, a róla alkotott elképzeléseinket kell legkiválóbb művelőhöz emelnünk.

Amikor gyanúsítunk és rágalmazunk, vagyis amikor a szellemi teljesítmény szóba-hozhatóságában, megítélhetőségében, a szellemi álláspont képviselhetőségében nem hiszünk, amikor eleve mindenkit és egyben saját magunkat is nemre, korra és fajra tekintet nélkül gyanús ideológiai szándékoktól mozgatottnak tekintünk, amikor a gyanakvást és a rágalmazást egyetemes emberi állapotnak tüntetjük fel, vagyis amikor a kételkedést nem is a szellemi tekintélyeknek, hanem degradált változatuknak, az ideológiáknak a nevében, a gyanúsítás és a rágalmazás kedvéért áldozzuk föl, akkor azt a személytelen kozmoszképzetet érvényesítjük ad absurdum víve, amely a tudományt eddig mindig jellemezte, legfeljebb korábban nem mindig (például az antik tudomány történetének első felében nem) vezetett ilyen következményekhez, illetve nem mindig (így a középkorban és újkor korábbi századaiban nem) érvényesült ilyen tiszta formában. Amikor viszont kételkedünk, vagyis amikor a tudomány művelőiként a személyes hit alapján állunk, akkor — esetleg anélkül, hogy a tudományos előföltevésekben működő személytelen kozmoszképzetet felülvizsgáltuk volna — egy másik, a zsidó-keresztény hagyományból származó világképet érvényesítünk, amely nem a dolgok sokaságától kísérel — reménytelenül — a rajtuk túlmutató egyhez (a léthez, az igazsághoz, Istenhez) eljutni, hanem amely az egy (a lét, az igazság, az Isten) kultúrtörténeti (személyes, emberi) tapasztalatából indul ki, amely nem a személytelen intellektuális általánosítást, hanem ezt a személyes, emberi léttapasztalatot tekinti a dolgok közötti és az emberi dolgokban tájékozódás kulcsának.

A kritikai gondolkodást mint a polgárosodás társadalmi folyamatának szellemi megfelelőjét általában a polgárnak az arisztokratikus tekintélyek alóli felszabadulásaként szokás értelmezni. A baj az, hogy gondolkodásunk ezt a részt egészen hajlamos feltüntetni. Az újkori fejlődés ezen liberális koncepciójának elégtelenségét ugyanakkor jelzi, hogy annak fonákjaként, mint tudjuk, létezik egy másik koncepció is, amely ugyanazt a történetet negatívan ítéli meg, amely arra irányítja a figyelmet, hogy az arisztokratikus berendezkedésnek a polgárt korlátozó hatása elleni jogos küzdelem kisebb jelentőségű annál a vele ellentétes és nála nagyobb hatósugarú negatív folyamatnál, amelyet a hagyomány föléléseként, elfelejtéseként, az arisztokratikus értékek történelmi elherdálásaként lehet jellemezni.

Az ontikus kultúrtörténeti reflexió azonban a kultúra teljesítményeit az — arisztokratikus-polgári szempont létben gyökerező egyensúlyát érvényesíteni hivatott — értelemteljesítési folyamat tényezőiként értelmezi. Ha korábban a tudományt részlegesen és másodlagosan a humanista hozzá is igazította az arisztokratikus értékekhez, az eddigi, a hagyományt mint kultúrtörténeti léttapasztalatot módszeresen, elvi alapon nem érvényesítő intellektualista tudomány egyoldalúan polgári jellegű volt. A polgár, nevezetesen a kultúrát nem tisztelő polgár, a tömegember pozícióját fejezi ki a tudomány ma reprezentatívnak számító művelője, a szakember is, aki a hagyomány és a tudomány közötti ellentmondást ad absurdum viszi.

A KULTÚRTÖRTÉNET FOLYAMATÁT FENNTARTÓ HUMANISTA ÉS A LÁZADÓ POLGÁR

Bagi Ibolyának, aki a kultúrát
nem tisztelő beállítottság sajná-
latos érvényéről ismeretlen ok-
ból hallani sem akar

I.

A társadalmat a humanisták emberközpontú arisztokratizmusa jegyében megszervező, de egyben az arisztokratikus berendezkedésbe való polgári beilleszkedés nehézségeivel is számoló központosított monarchia, illetve annak szellemi kifejezése, a klasszicizmus különbözteti meg első ízben a szellemi önkifejezés arisztokratikus és polgári formáit, különíti el egymástól az emelkedett, a megformálás magasabb fokát képviselő, komoly és a komikus, prózai, alacsonyabb rendű kifejezési módokat, műfajokat. Polgári korunkban az arisztokratikus humanista és polgári, a klasszikus és romantikus, a hagyomány teljességét átfogó ontikus és annak csupán életbeli visszfényét töredékesen tükrözni tudó szubjektivista, individualista szemléletmód kettőssége voltaképpen az előző kor örökségeként folytatódik. A két korszak közötti eltérés az, hogy a sajátos szellemi megnyilvánulásait kereső polgár többé nem illeszkedik bele a humanista által kialakított emberközpontú világképbe, hanem a gondolkodásnak a dolgokon, a jelenségeken túlmutató, és a létigazságban gyökerező rendje ellen fellázadva, olyan élet- vagy világközpontú szemléletmódot alakít ki, amely a polgárt a gondolkodás tulajdonképpeni vagy egyetlen alanyának mutatja.

Az általa szorgalmazott egyetemesség nevében, az emberi nem egészének képviselte érdekében a humanista nem fordul szembe a magát önkényesen önállósító polgárral, hanem nagyvonalúan megengedi lázadását, mintegy belátva, hogy arra föltétlenül szüksége van, mint az atya szellemi vezetését elutasító tékozló fiúnak, a polgárnak ki kell járnia a történelem iskoláját, neki magának kell megtapasztalnia szellemi lehetőségeinek határát. Ez azonban nem azt jelenti, hogy a polgár lázadása a humanista egyetemesség ügyét szolgálja. Sőt, már a polgár szellemi teljesítményeinek a klasszicizmus műfaji hierarchiájába besorolása is csupán a humanista által tett engedmény volt, és nem annak elismerése, hogy a polgár a humanista szellemi partnere lenne, mellette ő is hozzájárulna a létigazság megtapasztalásához, ő is felelősséget érezne a kultúrtörténeti folyamat fenntartásáért.

Mint minden másban, a reneszánsz tekintendő mértékadónak e téren is. A reneszánsz humanistáknak, akik annyira keresték, mondhatni, szomjúhozták a művelt világot átfogó levelezésükben, a nagy nyilvánosság előtt rendezett disputáikban, az általuk szervezett — és a későbbi intézmények merev formáit, hivatali kötöttségeit nélkülöző — akadémiáikban a szellemi partnerséget, a szellemi partnereket, eszükbe nem jutott volna, hogy a humanista gondolkodás szellemi arisztokratizmusának szintjére nem emelkedő, az emberi egyetemesség törekvéséről át nem hatott polgárokat partnereiknek tekintsék, egyáltalán képesnek találják őket szellemi alkotások létrehozására. Még voltak győződve arról — és semmi nem szól az ellen, hogy igazat adjunk nekik —, szellemi érdeklődésének mértékében bár-

mely embert áthatja a humanizmus eszmeisége. Vagy ha valaki mégsem emelkedik a humanisták szellemi színvonalára, és az élet szintjéről szemléli a dolgokat, annak véleményük szerint nem szükséges a lét rendjét megbontva, eltévelyedését kockáztatva, szellemi igényt nyilvánítania.

De vajon miért kényszerült később a humanista elvei részleges és időleges megtagadásával bizonyos engedményre? Hogyan vonta maga után a humanista egyetemesség követelménye a szellemi törekvéseknek a klasszicizmusra jellemző megkettőződését, a polgár részesedését a szellemi teljesítmény nyújtásából, valamint annak a visszaszállás állapotnak a kialakulását, hogy a kultúrtörténet folyamatát fenntartani igyekvő humanista helyett az ilyen felelősséget vállalni nem tudó polgár határozza meg a korban érvényes világképet? A helyzetet az magyarázza, hogy a reneszánszban végbement szellemi-kulturális fordulat, azaz az emberközpontú, az ember istenarcúságából kiinduló világkép kialakulása ellenére a társadalom nagyobb, nem szellemi, hanem gyakorlati beállítottságú, civilizációs feladatokat ellátó fele, a polgári világ — minthogy számára közvetlenül e fordulat semmit nem jelentett — a középkort meghatározó istenközpontú világkép vonzáskörében maradt. Bizonyos időnek kellett eltelnie ahhoz, hogy a humanista belássa, nem elégedhet meg a polgári világból kiemelkedni kész, arisztokratikus beállítottságú emberek megnyerésével, hanem az emberi nem egysége, az egyetemesség nevében a polgári világot is az emberközpontú világkép jegyében kell áthangolnia, a szellem és a kultúra elsőbbségét valló arisztokratikus gondolkodást képessé kell tennie arra, hogy a gyakorlati, a civilizációs, a természeti és az anyagi jelenségeket is magyarázza, a szellem, a kultúra emberies igényei szerint befolyásolja.

A 16. és a 17. században ez az erőfeszítés oda vezetett, hogy a központosított monarchia keretei között és a karteziánus filozófia által megindított tudományos fejlődés következményeként a polgár, bár szemlélete nem változott meg, beilleszkedett az új, emberközpontú világkép kereteibe. Miután azonban egyrészt a gyakorlati, civilizációs, természeti jelenségeket csak részlegesen sikerült az arisztokratikus felfogásból kiindulva magyarázni, másrészt a polgár csak látszólag illeszkedett be az emberközpontú világképbe, egy idő után, a felvilágosodás korában a humanista egyetemesség érvényesítésének arisztokratikus kísérlete nyomán a kialakult felemás helyzetet a polgár a maga fonák módján, a helyzetéből adódó következtetéssel értelmezte. Egyfelől megelégedett arról, hogy a kultúrtörténet leg súlyosabb problémája éppen világképének idejétmúlt istenközpontúsága (jellemző módon gondolkodásának korszerűtlenségéért az őt lelkiileg-szellemileg magára hagyni nem akaró egyházat tette felelőssé), másfelől elhamarkodottan úgy találta, hogy a félúton megrekedésnek a szellem létalapozó és a kultúra emberteremtő képességét állító arisztokratikus szemlélet az oka, és azzal szemben majd a polgár gyakorlatias, anyagi, az immanens természetnél megragadó, az isten- meg az emberközpontú világképet egyaránt elvető, helyébe pedig az élet- vagy világközpontú szemléletmódot állító gondolkodása lesz képes a megkezdett úton továbbhaladás előmozdítására.

Az a lázadás, amellyel a polgári kor kezdetét vette, és az a szellemi eltévelyedés, amelynek következményeként az idejétmúlttá vált istenközpontú világképet elutasító, de a reneszánsz óta érvényes emberközpontú világképet elfogadni nem tudó polgár gondolkodását e korban az élet- vagy világközpontú szemléletmód határozta meg, azt jelentette, hogy a megtévesztő látszat ellenére a polgár az istenközpontú világképet akkor nem haladta meg (hiszen a tagadás még nem meghaladás), illetve mint az élet- vagy világközpontú szemléletmód sajnálatos módon máig tartó érvénye mutatja, a kíváncsatos kultúrtörténeti fordulat, az

emberközpontú vilgképnek a polgár általi elfogadása ma sem történt meg. Kétségtelenül napjaink legzaklatóbb és legnagyobb jelentőségű kérdése, hogyan lehet a civilizációs feladatot ugyan ellátó, de az emberlét szellemi-kulturális alapjaival pusztítóan szembe forduló polgár szellemi-kulturális ámokfutását megállítani, őt magát a lázadása miatt korunkban felfüggesztett emberközpontú vilgkép egyedül elfogadható voltára ráébreszteni, elfogadására rábírní.

Természetesen nem gondoljuk, hogy — mint a lázadó polgár vilgközpontú szemléletmódja sugallja — az ember sorsát kultúrtörténeti távlatokban immanens anyagi, természeti tényezők határoznák meg. A polgárnak az a sorsa, hogy a humanista által kialakított és — két évszázaddal ezelőtti felfüggesztődése, érvényének időleges elvesztése ellenére — kultúrtörténeti jelentőséggel már félezer éve egyedül rendelkező emberközpontú vilgkép vonzásába kerüljön, és ott az igazságból fakadó békét és harmóniát megtalálja. A polgárnak az önálló és közvetlen szellemi tapasztalásra való alkalmatlansága ellenére azonban ez a fordulat nem úgy képzelendő el, hogy a polgárt a gazdasági, politikai, társadalmi kataklizmának, a teljes civilizációs összeomlásnak kellene jobb belátásra térítenie, vagyis a vilgközpontú szemléletmódot igazolva fizikai, anyagi helyzete tenné számára kézzelfoghatóvá útja elhibázottságát, amint szorongásos rémálmaiban gyakran maga hajlamos gondolni. A polgár nem civilizációs, hanem szellemi erőfeszítéseinek kudarcából, abból a kultúrtörténet során kialakuló csődhelyzetből, szellemi sakk-matt állapotból tanulhat, amely számára nyilvánvalóvá, ésszel közvetlenül megvilágíthatóvá teszi önálló és közvetlen szellemi tapasztaló képességének hiányát, s a sajátos, a humanistával versenyre kelő vagy akár csak az arisztokratikus teljesítményeket kiegészíteni akaró szellemi teljesítménynyújtás hiúságát, értelmetlenségét. Az önálló szellemi tapasztaló képességgel nem rendelkező polgár kedvéért ugyanis, aki a humanistával ellentétben csak a maga kárán tanul, szellemi terméketlenségét drámaian meg kell jeleníteni, és még ennek, az arisztokratikus kultúra szellemi visszfényénél játszódó drámának a tanulságait is a humanistának kell megvilágítania számára.

Az emberközpontú vilgképnek a polgári korban bekövetkező érvényvesztése nem vonta maga után a humanista alkotókedvének elapadását. Hiszen az emberközpontú vilgkép kultúrtörténeti jelentősége változatlan maradt, és az arisztokratikusan hangolt humanista nem hagyta a gyakorlati érvény megvonásától magát zavartatni. Bár a humanista a gondolkodását és magatartását meghatározni hivatott elveket az egyetemesség igényét kielégítve, a kultúra meghasadását elkerülve mindig korszerűen juttatta szóhoz (így például tizenkilencedik századi érvényvesztésük következményét tekintetbe véve, majd századunkban személyes képviselőjük lehetetlenné válását is elismerve, de képviselőjük és érvényesítésük pusztá igényét ekkor sem föladvá), a kultúrtörténeti folyamat fenntartása változatlanul az ő feladata maradt. Még a polgári lázadás romantikus vagy avantgárd megnyilvánulásai is az általa felvetett problémákhoz, a kultúrtörténeti folyamatnak az ő teljesítményei szerint tagolódó szakaszaihoz igazodtak. A polgár olyan mértékben alkotott jelentőset, amilyen mértékben a humanista által elért eredményeket sajátos szempontjai szerint alkalmazta, és alkotásai a humanista elveket közvetve elismerték. Az a szellemi kudarcélmény pedig, amelybe a romantikus, a szecessziós, az avantgárd vagy a posztmodern mozgalom torkollott, végeredményben arra volt jó, hogy a soronkövetkező illúziót elvesztő polgárt a humanista gondolkodás újabb megoldásai iránt fogékonyá tegye.

Az önálló és közvetlen szellemi-kulturális tapasztalás képességével nem rendelkező polgár, a kultúrtörténet tékozló fiúja nem tudta az emberközpontú vilgképet sajátjaként el-

fogadni. Ha egyébként hajlamos volt tisztelni a szellemet, a kultúrát, azt csodás isteni ajándéknak tekintette, a szellemi alkotásra vállalkozó emberekben pedig Isten hozzá hasonlóan engedelmes szolgálót látta, és szerepüket ekként ítélte meg. Ha viszont nem tisztelte, akkor szellemi nagykorúvá válásának feladatába belebonyolódva, a kultúra művelőit Istennel együtt fölöslegesnek ítélte, bennük zsarnokait vélte fölismereni, és őket tette felelőssé szellemi-kulturális emancipálódásának megrekedéséért. El kell ismernünk, nem egyszerű a gyakorlati, civilizációs feladatok ellátására hivatott, de embersége okán létében mégis szellemileg, kulturálisan megalapozott polgárnak belátnia, hogy gondolkodása korszerűvé, teljes értékűvé vagy felnőtte, felelőssé akkor válik, ha tudomásul veszi, hogy az ember Isten képére teremtettségét érvényesítő arisztokratikus szerepvállalás az ő emberségének fenntartásán és megerősítésén fáradozik, a létigazságot számára közvetíti, és Isten rá is kiterjedő gondviselése mindenekelőtt abban nyilvánul meg.

A humanista megengedte a polgárnak, hogy hajlamai szerint a lázadása miatt előállt világközpontú szemléletmódot érvényesítse. Nem értjük azonban a kultúrtörténetet, ha azt tétélezzük föl, hogy a humanista a polgárt magára hagyta, és arra vár, hogy egyedül birkózzon meg az erejét meghaladó problémákkal. A humanista, mint a tékozló fiú atyja, nem adta fel a szülői házat elhagyó fiúért érzett felelősséget. A polgár azért tér majd vissza a lázadás rossz erőinek kitombolása után a kultúrtörténet rendjébe, és a jövőben azért élnek majd együtt az igazságban, mert a humanista a polgárt szakadatlanul visszavárja, mert tulajdonképpen ő oldja meg a másik előtt álló feladatot, hiszen az teljes egészében az ő feladata, és sosem volt másé. Nemcsak a polgárnak van szüksége a lázadás kényszermozgásainak drámái bemutatására, hanem közvetve a humanistának is, aki így képes belátni az emberközpontú világkép teljes és végleges érvényesítésének minden nehézségét, azt a feladatot, amit az emberi nem egészének, az emberi létezés minden körének a személyes és nem e világi igazság jegyében állítása jelent.

II.

Szellemi-lelki rehabilitációja érdekében a lázadó polgárnak vállalnia kell eltévelyedéséért a felelősséget. Ez azonban nem azt jelenti, hogy "akaratának rosszra hajlását" lázadása okává nyilváníthatnánk, azaz helyénvaló lenne — a polgári szemléletnek engedve — a kultúrtörténeti folyamatba az erkölcs szellemileg értelmezhetetlen tényezőjét bevonnunk. Anélkül, hogy felelőssége alól a polgárt fel akarná menteni, s benne tőle független körülmények áldozatát akarná látni, a humanistának meg kell szüntetnie az — istenközpontú világkép gyámságát elvető, de az emberközpontú világképhez egyelőre eljutni nem tudó — polgárt fogságában tartó élet- és világközpontú szemléletmód jelenbeli érvényét. Ez utóbbiban nemcsak az előítéletek ellen harcoló felvilágosodás következményeként előállt új jelenséget kell látni. Benne a bibliai hagyományt eddig tökéletesen elsajátítani nem tudó és lázadásával az e hagyományon alapuló arisztokratikus világképhez alkalmazkodását felmondó polgár eredeti, nyers, a szellem, a kultúra által meg nem szelídített, de lényé mélyén máig ott lapangó szellemi-lelki állapota ad hírt magáról.

A bibliai hagyományt megteremtő zsidóságnak, a civilizáció világától magát elkülönítő választott népnek — csak az arisztokratikus beállítottságot elismerő, Istennek tetszőnek tartó — gondolkodása ugyanis nem találta szükségesnek a polgár szellemi befolyásolását. A kereszténység viszont a történelem során megelégedett a megváltás jóhírére elfogadó polgár jószándékával, és az üdvtörténetre bízta, hogy egyszer majd értelme is megvilágosodik, nem csupán tükör által homályosan látja az igazságot. Így az a helyzet állt elő, hogy bár a bibliai hagyomány a létet az élethez, a szellemi-kulturális szempontot a civilizáció gyakorlati szempontjához képest elsődlegesnek gondolja, sem a zsidó, sem a keresztény hagyomány ennek intellektuális megvilágítására, a polgár által beláthatóvá tételére nem vállalkozott. Az előbbi azért, mert mint láttuk, a polgár ontikus szerepét nem ismerte el, az utóbbi pedig azért, mert a polgárral való személyes azonosulás, a polgár megváltottságába vetett hit eddig a keresztény kultúra arisztokratikus beállítottságú tagjait is megakadályozta abban, hogy a polgár megnyilvánulásait kritikusan kezeljék, gondolkodásának gyökeres megújítására vállalkozzanak, azaz a dolgok és a jelenségek, a világ vizsgálatára rendelt tudományt, ezt a polgári leleményt az arisztokratikus hagyomány színvonalára emeljék, mint kívánatos, közvetlenül arra alapozzák.

Ennek érdekében korunk humanistájának szakítania kell azzal a polgári szemléletmóddal, amely az észet nem a világot és az emberi létet megalapozó igazságra, hanem a természet és a társadalom dolgaira és jelenségeire irányítja, s amely a civilizáció világát, a polgár létezését az arisztokratikus szerepvállaláshoz, a teremtet világot pedig az ember igazságtapasztaló képességéhez viszonyítva elsődlegesnek, alapvetőnek tekinti. Kultúránk időszerű problémáinak megoldása érdekében elengedhetetlen, hogy ezen létalapozó tényezőknek a bibliai hagyomány szerinti hiteles sorrendje az intellektuális kifejtésben is tükröződjék, s a polgárnak nyíljon módja arra, hogy léte szellemi alapjaira ráébredjen. Következésképp elégtelennek kell nyilvánítanunk minden intellektualista rendszert, amely a természet és társadalom jelenségeit nem az egy és oszthatatlan létigazságból kiindulva magyarázza. A továbbiakban nem elfogadható sem az a gondolkodásmód, amely a létigazság szellemi egységéből kiszakított dologi világban értelmes egységet keres vagy talál, sem az, amely a szellemi tapasztalat által hitelesen meg nem alapozott ész nyújtotta lehetőséggel megelégedve, a világot értelmetlen struktúrák útvesztőjének tekinti. A jelen kulturális zsákutcájából kijutás érdekében olyan tudományt kell teremtenünk, amely rendszerében a hagyomány teljességét közvetlenül értékesíti, s amely ugyanakkor következetesen megvilágít, kultúrtörténetileg értelmez minden titkot, minden misztériumot. Most pedig vegyük sorra azokat az okokat, nehézségeket, amelyek a két évszázada tartó polgári lázadás során megakadályozták, hogy a humanista a kérdéseket olyan gyökeresen vesse fel, ahogyan az ontikus kultúrtörténet ajánlja, és útját állják annak, hogy a humanista az általa képviselt emberközpontú világképet teljesen kifejtse, abba a polgárt is bevonja.

Az igazság személyes, arisztokratikus képviselőjét, e világi érvényesítését, valamint az azt lehetővé tevő emberközpontú világképet kezdeményező nyugat-európai humanizmus — a célja elérhetőségébe vetett hitétől befolyásoltan — az indulásnál nem mérte fel a leküzdendő nehézségek teljességét. Így megfélekezett arról, hogy arisztokrata és polgár szerepmegosztása nem pusztán társadalmi, hanem szellemi-kulturális jellegű is, s minthogy a létben gyökerezik, nem számolható fel. Nem nézett tehát szembe azzal a ténnyel, hogy az arisztokratikusan hangolt humanistának az emberközpontú világkép alapjaira helyezkedése csupán a feladat egyik felét jelentette, s annak másik, az előbbinél is súlyosabb fele: a pol-

gár bevonása az új világképbe. Ehelyett a nyugati humanizmus a polgárosodás jegyében arisztokratikus és polgári szempont kiegyenlítésére törekedett, egyfelől a polgárt sem csak az igazság érvényesítésére, hanem közvetlen megtapasztalására és képviselésére is képesnek ítélte, másfelől úgy találta, hogy az arisztokrata sem feledkezhet meg az igazságnak a polgári világon belüli érvényesítéséről. Arisztokratikus és polgári szerepek közelítése, az igazság képviselése mellett az érvényesítés szempontjának fölvétele azt eredményezte, hogy a nyugati humanista által képviselt igazság nem tisztán a lét eleve adott és mindent átható igazsága volt: az egyetlen valóság, amelyet csak hagyni kell szóhoz jutni, s amelyet a hibásan gondolkodó ember csak elronthat, hanem az ismeretek útján, a dolgok közvetítésével szerzett és ennek megfelelően a humanista titanikus akarata által érvényesített igazság is. A polgár lázadása, szellemi eltávolodása a szerepek és a fogalmak így értett keveredése miatt következhetett be.

Amíg a polgár nem "világosodott fel", vagyis amíg az istenközpontú világképet elfogadta, az ő kultúratiszteletén alapuló arisztokratikus berendezkedés a humanista szempontjainak érvényesülését biztosította. Az istenközpontú világkép elleni lázadás nyomán előállt polgári társadalom, illetve annak világközpontú szemléletmódja viszont azt a kételyt támasztotta, érvényesülhet-e az életben, a világban a humanista által megtapasztalt és képviselt személyes, az életen és a világon túli igazság. A nyugati keresztény hagyományt megszólaltató Goethe úgy találta, hogy a humanista nem térhet ki a lázadó, ám lázadása ellenére értéktudattal rendelkező, mert az igazság megtagadása közben is az igazsággal birkózó, tehát szellemi kapcsolatait el nem veszítő polgárral szövetkezés elől, vagyis jobb meggyőződése ellenére kénytelen bevonódni a polgári lázadásba.

Bár a drámai elbeszélő költemény világossá teszi, hogy Faust hibát követ el, amikor a lázadó polgárt szimbolizáló Mefisztónak bizonyos megkötésekkel eladja lelkét, mégis az "igaz ember", az isteni igazság érvényesülését az ember feladatának tekintő nyugati humanista a fogalmak tisztázatlansága miatt nem tudja magát kivonni az eseményekben való részvételből. Faust tragikus vétsége abban állt, hogy a lázadás szellemi jellegét túlértékelve, és a kultúrtörténet immanens, intellektuális, személytelenül gépies bebiztosíthatóságát föltételezve elhitte, hogy a lázadás "örökké rosszra törő" szelleme "örökké jót művelhet", s mint ilyen a kultúrtörténet, az igazságtapasztaló erőfeszítés mozgatója lehet. Faust alakja és sorsa, Goethe műve a kultúrtörténeti folyamat fenntartójának tekintett nyugati hagyomány azon hiányosságát, egyoldalúságát leplezi le, hogy kétségtelen sikereit és nem egészen alaptalan magabiztosságát részben gondolkodásának bizonyos fölszínessége magyarázza. A kultúrtörténeti indíttatásától, szenvedélyes hitétől mozgatott Nyugat hajlamos megfedkezni arról, hogy az igazság nem e világból valósága és az ember szabadsága miatt semmi nem biztosítja a lázadás szellemiségét, az arisztokratikus tapasztalatot elvető polgár értéktudatának megőrzését. A kultúrát nem tisztelő beállítottság tehát bizony érvényre juthat, és a hagyománytól elszakadó, az arisztokratikus szemponttól magát függetleníítő, a létét kizárólagosnak tekintő polgár éppen ezt testesíti meg, s ennek megfelelően a rossz nem föltétlenül szellemi természetű, sőt a szellem tulajdonképpen mi voltában sosem rossz, mert az utóbbi nem más, mint a szellemtelen és közönséges, a kultúrát nem tisztelő polgár. Ez pedig azt jelenti, amit a nyugati gondolkodás nem kellőképpen szokott méltányolni, de amit a Faust e világi kudarcát bemutató Goethe-mű kiemel, hogy az ontikusan ugyan bebiztosított, de a — személyes és transzcendens igazság e világi érvényesülésének zavarai miatt — mégis kiszámíthatatlan kultúrtörténetben bizony vannak kétségbeejtő fennakadások, részleges visszaesések, és bár

a humanistának az a dolga, hogy a folyamat fönntartása, előbbrevitele érdekében minden tőle telhetőt megtegyen, végül is nem tudhatja, minek mikor jön el az ideje, mikor áll elő az idők teljessége.

Puskin Goethével szemben a lét szerkezetét hitelesen bemutató ortodoxia szellemében jár el, amikor a lázadó polgárral kötendő szövetség gondolatát nem ismeri, amikor nem fogadja el az érvényességnek a jelentőségtől elkülönülő, gyakorlatias, kompromisszumokat igénylő, s a létigazság teljességét, föltétlenségét óhatatlanul csorbító szempontját. A orosz klasszikust kielégíti az a bizonyosság, hogy a kultúra, az emberi létezés ideális, a létigazság normájának megfelelő formáját sikerült meglátnia, s hogy kortársaival, műve értő olvasóival sikerült megismertetnie. Nem tartja feladatának annak feszegetését, mikor és milyen áron fogadja majd az élet magába az igazság valóságát, s emelkedik ki általa csonkaságából és középszerűségéből. Az orosz kultúra képviselője számol a kultúrát nem tisztelő polgár jelentette veszéllyel, fölismeri azt a problémát, amelyet a szellemtelenség, a közönségesség, a tulajdonképpen rossz jelent, és a jelenbeli problémákkal szembeni tehetetlenségéért — szemlélődő beállítottságának jutalmaként — azok világosan látásával kárpótolja magát.

A Nyugat tévedett, amikor a kultúrtörténeti folyamatot a kultúratisztelő polgár föllépésével összekapcsolta, a polgárosodás diadalmasan száguldo gépezetére állította, de kultúrtörténeti intuíciója helyesen sugallta neki, hogy az arisztokratikus felelősségtudatától áthatatott humanista nem hagyhatja magára az igazságkeresés útvesztőjében időlegesen eltévedt világot, a félig értett célok, a félig kidolgozott programok következményeként megfogalmazódó féligazságokat áldozatok vállalása árán is köteles ellensúlyozni. Lermontov, a klasszikus Puskin szellemi örököse pedig ahelyett, hogy illuzórikusan a lázadó polgár mefisztói alakjában az igazság érvényesítésének biztosítékát kereste volna, az ortodox hagyomány, az orosz kultúra sugallatainak engedve, azt érezte feladatának, hogy arisztokratikus beállítottsága ellenére lázadjon, azaz éppen lázadásával nyilvánítsa ki kielégítetlen felelősségtudatát, tiltakozzon a kultúrát nem tisztelő beállítottság eluralkodása, a szellemi és lelki halál kikerülhetetlennek mutatózó állapota ellen. Ezáltal arra hívta fel a figyelmet, hogy a rossz erejét, a létproblémák mélységét a helyes tanítás, az ortodoxia fényében világosan látó, de ugyanakkor a nyugati humanizmus titanikus reflexei által teremtett helyzetet öröklő, vagyis a maga önálló hangját egyelőre még nem találó orosz kultúra átmenetileg kilátástalan helyzetbe került. Míg Puskin a Nyugat illúzióit bírálva a kultúrát nem tisztelő beállítottság aggasztó kultúrtörténeti érvényét mutatta meg, Lermontovnak a kultúrát nem tisztelő beállítottság eluralkodása miatti lázadása a figyelmet arra irányította, hogy a szemlélődő magatartásból kilépés érdekében (szemlélődő álláspontra helyezkedett ekkoriban Puskin mellett a magának olümposzi szerepkört kialakító Goethe is) meg kell találni a kultúrát tisztelő és nem tisztelő beállítottság megkülönböztetésének, személyes, lelki-szellemi elválasztásának módzatait.

Az orosz kultúra a maga önálló, egyénisége kinyilvánítása közben az európai gondolkodást is megújító hangját a nagyregényben találta meg. A nyugati humanizmus szemléletmódjának és az ortodox hagyománynak az összekapcsolása abban állt, hogy az orosz humanista egyrészt valóban óvakodott arisztokratikus és polgári szempont közelítésétől, az általa képviselt igazság gyakorlati érvényesítésétől, tehát ahhoz az ontikus elvhez tartotta magát, hogy a problémák hiteles kezelése, a kultúrtörténeti féligazságok és zavarok kiküszöbölése esetén mindaz, ami jelentős, érvényesül is, másrészt mint addig a Nyugat tette, Lermontovval kezdődően felelősnek érezte magát a kultúrtörténeti folyamat fenntartásáért is.

Ettől a felelősségérzettől vezettetve, az életet a léttapasztalás föltétlen közegének tekintve, bízott abban, hogy az arisztokratikus beállítottságot az élet megtermi, és érvényesülését megengedi. Tolsztoj és Dosztojevszkij, Turgenyev és Goncsarov műveiben a hangsúly nem arra esik, hogy a polgári világ sajnálatos módon az igazság érvényesítését nem engedi, hanem arra, hogy az élet a létigazság erejének bizonyítékaként a létfelejtő, a világközpontú gondolkodás körülményei között is megszüli az ilyen igénnyel föllépő hősöket. Valamint az állítódik előtérbe, hogy mint az *Anna Kareninában* Levinnek a regény végén bekövetkező magáralálása bizonyítja, a bűn, a rossz szédítő mélységébe lelátó ortodox hagyományú orosz kultúrán belül sem kell a kultúrát tisztelő polgárnak a kultúrát nem tisztelő hasonmásától magát erkölcsileg és szellemileg megbénítani hagynia. Ez azt jelenti, hogy a továbbiakban a kultúrát tisztelő orosz polgár is lázadhat, kísérletezhet önállóan szellemi feladatok ellátásával, mint azt az orosz szimbolisták mozgalma bizonyítja, sőt a szellemi önállóságot kinunkáló orosz polgárnak ezen kritikai teljesímeny eredményeképpen nem is kell szellemi önállóságigényének kinyilvánítása érdekében föltétlenül lázadnia (lásd Csehov). Az orosz polgárosodás útja tehát nem föltétlenül zsákutca, azaz határai megtapasztalására nem csupán az alatta tátongó mélységet nem látó és a meredély fölött a holdkóros magabiztosságával imbolygó nyugati polgár képes.

A német és az orosz klasszikának a múlt században folytatott párbeszéde nem szüntette meg a nyugati katolikus és a keleti ortodox gondolkodás egyoldalúságát, nem semlegesítette egészükben a köztük feszülő ellentéteket. Eredményei közvetlenül, az adott koron belül csak arra voltak elegendőek, hogy enyhítse azokat, szélsőséges megnyilvánulásait lemetssze. Ugyanis a problémák teljes megvilágításának és hatékony kezelésének útját állta az a zárt keresztény társadalom keltette benyomás, hogy polgár és humanista együttműködése egyszer s mindenkorra beszabályozott, hogy az élet, a keresztény társadalom, ha titánikus hajlamait a humanista kordában tartja, önmagában és önmagától, tehát föltétlenül a kultúrtörténeti léttapasztalás közege lesz. Be kellett azonban látni, hogy a létfelejtés nemcsak a nyugati, hanem a keleti hagyományú kereszténységet is fenyegeti, hogy a hagyománynak mint léttapasztalatnak az őrzése nemcsak életbeli, hanem az életen túlmutató feladat is, hogy a humanistának akkor is emlékezni kell a hagyományra, ki kell nyilvánítania az igazság képviselőjének igényét, ha az élet nem tartja a rokonságot a hagyománnyal, az igazsággal, ha az igazsághoz és a hagyományhoz az életnél is inkább ragaszkodó humanistát szerepében az élet felfüggeszti.

Ez a kultúrtörténeti problémaállapot tette időszerűvé a zsidó hagyományt a jelenkori humanizmus történetében, és emelte századunkban annak meghatározó tényezőjévé. A zsidó gondolkodásnak az a radikális kételkedése, hogy a polgár a kultúrtörténet vonzáskörében tartható, hogy a civilizáció szellemi-kulturális alapjaira állítható, azaz megszentelhető, amely kételkedés a zsidóságot kultúráképviselői szerepében egykor felfüggesztette, és csaknem kétezer évre a kultúrtörténeti kezdeményezés lehetőségétől megfosztotta, fenntartásai részleges indokoltságának bizonyosságaként most a keresztény kultúrán belül előállt helyzetben és a keresztény kultúra által megszabott föltételekkel képessé tette arra, hogy az európai kultúrtörténetet a holtponton átlendítse. Franz Kafka mint ennek a zsidó hagyományt időszerűvé tevő huszadik századi humanizmusnak a képviselője feloldhatatlan konfliktusban, szakadatlan "perben" áll az élettel, mert az a rajta túlmutató, mégis az életet fenntartani hivatott igazság személyes képviselőjére nem ad lehetőséget, s mert az igazsághoz föltétlenül ragaszkodó, de szerepének igazolását tévesen az élettől váró humanistát az életről gonoszul

kiszorítja. Kafka megmutatja, hogy az igazság nem e világiságára emlékeztetni hivatott humanista a kultúrtörténet adott szakaszán nincs abban a helyzetben, hogy a szellemi eltévelyedésében megrögzött polgár iránt megértést tanúsítson. Neki éppenséggel az a dolga, hogy a kultúrtörténet előbbre lendítése révén a polgárt hozzásegítse a szellemi sötétségből kiemelkedéshez. Az más kérdés, hogy annak ára van, ha a humanista személytelenül kéri számon a polgáron az arisztokratikus teljességet. De nem szabad elfelejtenünk, hogy a humanista is része a kultúrtörténeti folyamatnak, és mint a titanizmus bírálata megmutatta, tragikus vétségét ő sem kerülheti el. Tőle annyi elegendő, szerepét azzal is híven betölti, ha személytelenségét következetesen bírálja, ha tragikus vétségét a katarzis érdekében elismeri.

Az utóbbi kétszáz év során a polgári lázadás teremtette föltételek között a nyugati katolikus, a keleti ortodox keresztény és a zsidó hagyomány a humanizmus eredményeit gazdagítva mozgósította a benne rejlő szellemi lehetőségeket. Egyben megmutatta azok határait is, és eltávolította a polgár szellemi-kulturális emancipálódásának, a bibliai hagyomány magaslátára emelkedésének, az emberközpontú világkép elsajátításának útjában álló akadályokat. Az élet- és világközpontú szemléletmódnak, a polgári kor szellemi eltévelyedésének megszüntetéséhez azonban elsősorban a magyar kultúra ad ösztönzéseket, amennyiben a kereszténység szellemében a polgár eltévelyedéséhez megértéssel, és elfogulatlanul, kritikusan fordul. A magyar kultúra számára, amely — a bibliai hagyományt a civilizáció ellenében kialakító zsidó és a kereszténységet civilizációs tapasztalatai közvetítésével elfogadó indoeurópai kultúrákkal szemben — a kereszténység fölvétele előtt a polgári létre kérdés szempontját nem ismerte, és a létigazság egységének gondolatával közvetlenül a bibliai hagyomány által találkozott, a kultúra, a létigazság arisztokratikus szempontjának elsőbbsége magától értetődő volt, és esetében az intellektualista tudománynak, a civilizáció működtetésének a hagyománytól elidegenedő gyakorlata nem volt elfogadható, mindig idegen maradt.

A legtöbb keresztény kultúrával ellentétben a magyarság számára a kereszténység fölvétele nem annyira az anyagiságban elmerülő polgár megváltását, mint inkább a népet képviselő arisztokratikus szempont megemelését, megnemesítését, a messiási jövőndőlés teljesülését jelentette, noha a kereszténységet elfogadó magyarság nem tartotta választott népnek magát, és a polgári elem befogadását, a civilizáció majdani megszentelését az evangélium szellemében vállalta, elengedhetetlennek tartotta. A magyarság, amelyet ebben a értelemben a parúzia népének nevezhetünk, a polgári kor szellemi eltévelyedésétől közvetlenül kevésbé érezte érintve magát, bizonyos értelemben úgymond feudális maradt: kultúránk a lázadó polgár kultúrtörténeti ámokfutásának inkább áldozata lett, mint amennyire részesévé vált. Közvetve mégis annyiban van e kultúrának köze a polgár legújabb kori lelepleződéséhez, hogy mint Ady életműve tanúsítja, annak ellenpárjaként megtörtént "a vad, úri tatároknak", történelmi arisztokráciáknak, a kultúránkat egykor fenntartó szellemiségnek a bírálata. Mivel ez az arisztokrácia a bibliai pátriárákkal ellentétben nemcsak Isten választottja, igaz ember akart lenni, nemcsak a történelemben kívánt létezni, hanem hatalmát a természeti világban is fenn akarta tartani, létezése a szent királyok alapvetése dacára sem kizárólag szellemi alapon nyugodott, hanem a polgárhoz hasonlóan a kereszténység fölvétele előtt vad alanyon tenyészett. Ez a megállapítás természetesen az egész európai feudális arisztokráciára érvényes, csak kellő kultúrtörténeti látóköri híján ott ez a kérdés nem szellemi, hanem társadalmi, politikai alapon, a guillotine árnyékában rendeződött, azaz a lázadó polgár ideológiai dühe a jelenséget elhomályosította. Tolsztoj sejtett meg a lényegből valamit, amint erről a *Hadzsi Murat* című elbeszélése tanúskodik. Mint a hatalmas civilizációs

tényező, az elpolgáriasodott, elbürokratizálódott orosz birodalom bírálója, a polgári kor képtelensége ellen tiltakozva, az arisztokráciának a polgár által kipusztított vadálanya előtt megrendülten és elismeréssel adózik.

III. OLVASÓI ÉSZREVÉTELEK

NAGYON SZUBJEKTÍV GONDOLATOK FORDÍTÁSRÓL, LÉTRÓL, LÉTTAPASZTALATRÓL ÉS AZ ONTIKUS KULTÚRTÖRTÉNETRŐL

Megjegyzések F.Á. írásaihoz

Bevezető

Mostanában Fernando Pessoa legszebb művét, a *Kétségek könyvét* kontrollszerkesztem: Pál Ferenc magyar fordítását vetem össze az eredeti portugál szöveggel. Itt-ott belenézek az angol és a francia fordításba is. Milyen érdekes! Pessoa *csak portugálul* jó (meg magyarul, Pál Ferenc zseniális fordításában), más nyelveken egyszerűen olvashatatlan. Mi lehet ennek az oka? Több magyarázat is van rá. Lehet, hogy nem is annyira borzalmas ez a mű angolul vagy franciául, csak *én érzem* annak. (Bár a német fordítás *tényleg* borzalmas lehet...) Egy átlag angol vagy francia olvasó akár szépnek is találhatja. De ezzel már az esztétika vizeire evezünk, és mivel meglehetősen kevés itt a megfogható-megmagyarázható jelenség, célszerűnek látszik innen minél gyorsabban továbbállni. Egy másik magyarázat lehetne az, hogy ez a mű annyira *nyelvhez* (adott esetben a portugál nyelvhez) kötődik, hogy ha ebből a közegéből kiszakítjuk, életképtelenné válik. A szavak szemantikája, tudjuk, nyelvenként változik, ami az egyik nyelven könnyedén kifejezhető, az egy másikban csak nagy körülírásokkal jelentésvesztésekkel adható vissza stb. Ez azonban nem ad magyarázatot arra, miért jó a *magyar fordítás* is. Étienne Gilson szavai jutnak az eszembe, aki valami olyasmit mond, hogy a filozofálás annyira *nyelvhez* kötött, hogy a felhasznált nyelv struktúrája már eleve meghatározza a gondolkodás irányát. Ki lehet vajon terjeszteni ezt a megállapítást nem-filozófiai (szépirodalmi) szövegekre is? Dehát akkor elérkeznénk a fordíthatatlanság ama felfogásához, amely az *eredeti* szöveget kérné számon a fordítástól! Esetleg bennem, az olvasóban van a hiba? Olyan pluszjelentéseket, konnotációkat viszek bele az olvasás során a szövegbe, amelyeket szerzőjük nem is gondolt volna? A hermeneutika és a recepcióelmélet vizein járunk, innen is mihamarabb tovább kellene eveznünk. Ha túllépünk az ilyenkor elkerülhetetlen szubjektív érzéseken, szubjektív értékítéleteken stb., akkor csak egyetlen magyarázat marad erre a megfoghatatlan jelenségre: az okot nem a szövegben, nem is a nyelvben, hanem a *fordítóban* és az olvasás-befogadás (az élmény) milyenségében kell keresni.

Létre nyitottság, léttapasztalás

Pessoát nem fordíthat (és nem is olvashat) akárki. Aki egy ilyen szerző fordítására vállalkozik, annak nemcsak a forrásnyelvet kell nagyon is ismernie, hanem a célnyelvet is, annak minden árnyalatával egyetemben. De ez nem elég. Fordítani is nagyon jól kell tudnia. Ám ez még mindig nem elég, mert ezen az alapon (némi túlzással) mindenki, aki egy felsőfokú portugál nyelvvizsgálóval és megfelelő mennyiségű fordítói tapasztalattal rendelkezik, bátran nekiláthat Pessoa fordítani. Még valami kell hozzá, ami szerintem megvan a magyar fordítónál, és nincs meg ennyire az angolnál: mégpedig az, hogy olvasói-értelmezői-fordítói tevékenységét egyfajta *létre nyitottság, léttapasztalás* jellemezze. Egy mai diva-

tos felfogás szerint minden szöveg más szövegekről szól. Ez nem igaz, mert minden szöveg a *létről* szól. Ha a létről szóló *műként* olvassuk Pessoa művét, ha a lét megértésének igényével olvassuk, fogadjuk be gondolatait, akkor egészen biztosan másféle eredményre jutunk, mint ha szavak-mondatok halmazából álló — olvasandó, fordítandó — *szövegnek* tekintjük, s valamiféle kötelező penzumként "rágjuk át magunkat" rajta. A fordító személye itt alapvető fontosságú, hiszen ő közvetíti a gondolatokat a célnyelvi olvasóközönségnek: az ő olvasó-megértő tevékenysége alapvetően befolyásolja az adott szerző (adott mű) megítélését a célnyelvi olvasóközönség körében. De ez már a végletekig közhely. A minket itt most érdeklő kérdés az alábbi módon fogalmazható meg: segíti-e Pessoa jobb megértését az ontikus kultúrtörténeti megközelítés?

Ontikus, ontologikus

F. Á. szövegeit olvasgatom, már vagy három dossziét töltenek meg a gépiratos, rövidebb-hosszabb szövegek. Nehéz lenne tematikailag rokonságot találni közöttük: Németh László műveitől kezdve a bibliai zsidóság, az antik görög és mai filozófia- és irodalomtörténet problémáin át egészen a modern kvantumfizikáig meglehetősen széles területet ölelnek fel. A szövegek mindig egy-egy vitához szolgáltak kiindulópontként: a vitapartnerek között voltak filozófusok, irodalomtörténészek, teológusok, matematikusok, fizikusok, közéleti emberek, "szakemberek" a társadalomtudomány szinte minden területéről. Ami közös ezekben a vitaindító írásokban, az leginkább a *módszer*: az ontikus kultúrtörténeti megközelítés igénye. Meg talán valamiféle megszállottság, a *módszer* mindenhatóságába vetett hit. *Ezen az alapon* valóban támadhatók ezek a szövegek, s nem azért, mert sok bennük a folyamatos melléknévi igenév és bonyolult, "nehezen érthető" a mondatfelépítés. Többször elgondolkodtam már rajta: miért e módszerrel, megközelítésmóddal szembeni általános értetlenség? Ennyire nehéz lenne azonosulni azzal a kiindulóponttal, hogy "indokolt az ember voltunkat teljes értékűen kifejező szellemi teljesítőképességet tenni meg magyarázó elvül?" Ennyire nehéz elfogadni azt a tényt, hogy valaki egy gondolatkonstrukció, egy elméleti keret felépítése során a megszokottól eltérő terminológiát vezet be? Miért mindenki a polgár/arisztokrata oppozíciónak a megszokottól eltérő használatán akad fenn? Miért "ugrik be" mindenkinek azonnal a "klasszikus" (történelmi) oppozíció, és miért nem veszik tekintetbe azt, hogy van kultúratisztelő polgár és van kultúrát nem tisztelő polgár, az arisztokratikus beállítottság pedig "a gondolkodásnak és a megismerésnek az a formája, amely a gondolkodó önértékeként, az igazságnak a személy általi megtapasztalásaként" jelenik meg, ilyen alapon tehát nem társadalmi hovatartozást fejez ki, hanem egyfajta szellemi beállítódást, attitűdöt, szellemi magatartás formát? Miért nem fogadják el a filozófusok azt a deklarált nyilatkozatot, hogy "a kultúrtörténeti reflexió nem korlátozza a filozófia szerepvállalási igényét"? Miért a jól bevált módszerek, a felhalmozott szaktudományos ismeretek ilyen elszánt "védelme"? Hiszen szinte közhely, hogy: "ha a filozófia valóban szellemi integráló erő akar lenni, akkor nem zárkozhat el görcsösen az egyelőre rajta kívül álló problémák elől". F. Á. szövegei — főleg így egyben olvasva őket — éppen erre tesznek kísérletet, egy összefüggő koherens egészet alkotó gondolatrendszer részeként funkcionálnak: egy átgondolt, kidolgozott elmélet, megközelítésmód illusztrálására, bemutatására szolgálnak. Kétségtelen, a felhasznált terminológia meglehetősen eklektikus, de hát melyik társadalomtudományé nem az? Nem lehet számonkérni F. Á.-tól (mint tette ezt néhány évvel ezelőtt egyik

értetlenkedő vitapartner), hogy minden egyes felhasznált terminust pontosan definiáljon: a mai társadalomtudományban ez teljesíthetetlen követelmény, és nincs is rá szükség. Elég, ha az elmélet kulcsterminusai — amolyan cross-reference-ként, egymást meghatározó keresztutalásokként — egymást "definiálják". Hogy egy elméletrendszer használhatóságát megnézhessük, elegendő gondosan szemügyre vennünk néhány alapterminusát. Nézzük meg tehát először is azt: miért *ontikus*? Az én (talán kissé leegyszerűsítő megfogalmazásom szerint) ontikus az, ami *közvetlenül a létre*, nem pedig a létről való beszédre, a logoszra irányul (ez utóbbi vizsgálódás lenne az ontologikus). Mivel a megvizsgálandó gondolatrendszerben — egy szókereső program nagyon gyorsan kimutatná — igen nagy számban fordulnak elő olyan terminusok, mint *lét*, *léttapasztalat*, *létre nyitottság*, *létre irányultság*, *létfelejtés* stb., az ontikus jelzőt teljesen legitimnek és helyesnek kell tekintenünk. Bizonyos szövegeket (ilyen Fernando Pessoa említett műve is) csak az tud "jól" olvasni, megérteni, befogadni, interiorizálni stb., aki a létről szóló művekként fogja fel és bizonyos léttapasztalat birtokában olvassa őket.

Vizsgáljuk meg most a megközelítés másik alapterminusát, a kultúrtörténetet.

Kultúrtörténet

A "kultúra" szót F. Á. a megszokottnál sokkal tágabb értelemben használja. Nála a kultúra az "alap", s nem a "felépítmény" része. A kultúrából vezethető le minden: a gazdasági berendezkedés, a szellem mozgása, a társadalmi és politikai élet stb. A filozófia és a kultúrtörténet viszonya is egyértelműen meg van határozva: "A filozófiai alkotások kultúrtörténeti reflexiójára azért van szükség, hogy a filozófia látásmódját hitelesítsük, és az ész valóban a kultúrtörténet során felhalmozott szellemi problémákat világítsa meg". Ha elgondolkodunk a "szellemi probléma" szösszetétel szemantikáján, nyomban rádöbbenünk: ritka szellemtelen korban élünk. Amit a görögök *pneumának*, a latinok *spiritusnak*, a franciák *esprit-nek* hívnak, az mintha teljességgel kiveszett volna a világból a XX. század végére. Mindent eláraszt a profi szcientizmus, a korábban elképzelhetetlen mennyiségű információhalmaz, nincs tere a gondolkodásnak, a szellem szabad szárnyalásának. De ami még ennél is rosszabb: igény sincs rá. Az emberekből mintha valahogy kiveszett volna a léttapasztalás, a létre nyitottság igénye. Heidegger ma aktuálisabb, mint bármikor volt. A lét értelmére vonatkozó kérdést, tudjuk, fel kell tenni, a létfelejtés állapotából ki kell jutni. A *Lét és idő* megjelenése után 70 évvel ez a program sürgetőbb, mint eddig bármikor.

Egy *emberközpontú* kultúrafelfogás, az ontikus szemlélet érvényre juttatása nekem még akkor is rokonszenves, ha az a *hit* eszközeivel történik. Az *igazság* (a személyes igazság) képviselete F. Á. rendszerében elsődleges fontosságú: az ő ontikus kultúrtörténeti diskurzusának meghatározó eleme, inherens része. És ez az a pont, ahol felfogása a legnagyobb ellenérzésekkel találkozik, a legingoványosabb területre merészkedik, kiváltva a teológusok, eszmetörténészek ellenkezését. Az emberek ösztönösen idegenkednek a hittérítőtől, még akkor is, ha a hit térítője a legszentebb eszméket hirdeti is nekik. Valami ilyesfélét érzek F. Á. szemléletéből: mivel hiszi, szent meggyőződése, hogy az ontikus kultúrtörténeti megközelítés a lehető leghatékonyabb, legjobb stb. az összes lehetséges megközelítésmód (módszer) között, ezt a felfogást prófétaként igyekszik terjeszteni, egyre újabb és újabb területeken mutatva ki használhatóságát. Itt zárul be az ördögi kör: mivel megszállottan hisz a módszer mindenhatóságában, nem enged meg, nem tesz legitimmé, *eo ipso* kizár minden

más — elvileg lehetséges — megközelítésmódot. A hit szerint ugyanis csak egyvalakinek lehet igaza, csak egyetlen megközelítésmód lehet igaz: s F. Á. szerint ez csak az ontikus kultúrtörténeti szemlélet lehet.

A bevezetés befejezése

Fernando Pessoa-ával kezdtem, ővele is fejezem hát be ezt a rövid elmélkedést. F. Á. módszerével megmagyarázható, miért szól hozzám autentikus módon Pessoa portugálul és magyarul, és miért nem jó más nyelveken. Az a társadalmi-irodalmi-szociológiai (kulturális) közeg, amelyben a *Kétségek könyve* keletkezett, egyszeri és reprodukálhatatlan: a 20-as, 30-as évek Portugáliája, Lisszabon semmihez sem hasonlítható atmoszférája, az akkori nyüzsgő irodalmi élet stb. Pessoa-t magát kell tehát megismerni, mert művéből lehet megérteni a kort, amelyben élt, nem pedig fordítva. Ahhoz, hogy ezt valaki teljes értékűen olvasson, fordítani tudja, bizonyos mennyiségű léttapasztalat, valamint általános létre nyitottság szükséges. Különben lehet, hogy a fordítás nyelvileg jó, de a lényeg nem "jön át". A lényeg nem nyelvi, hanem egzisztenciális kategória. Nehéz megragadni, de akik felfogták, akiknek "birtokukban van", azok félszavakból is értik egymást. Létezik, úgy látszik, egy nyelv nélküli közös diszkurzus azok között, akik értik egymást. Egyfajta metafizikai háttér, átélt tapasztalat, tudás, beleérző képesség stb. elengedhetetlenül szükséges ahhoz, hogy az értelemteljesülés létrejöjjön. A pszicholingvisztika, a befogadáselmélet területén járunk, ebbe semmiképpen nem szeretnék belemenni. Ez a rövid írás csak azt szeretné elérni, hogy kimutassa: a F. Á. által felvázolt elméleti-módszertani keret, az ontikus kultúrtörténeti megközelítés a fordítási tevékenység és az olvasás-befogadáskutatás vizsgálata során is sikerrel alkalmazható.

MEGJEGYZÉS A MEGJEGYZÉSHEZ

Bevallom, nagyon tetszik Albert Sándor írása. Tetszik, hogy az áldemokratizmusnak, a szellemi életben egyszerűen elfoghatatlan egyenlősítő szempontnak hátat fordítva kijelenti: "Pessoa-t nem fordíthat (és nem is olvashat) akárki" — hozzáteszem: ez korántsem csak Pessoa-ra vonatkozik, hanem a nagy írókra, költőkre, gondolkodókra általában. Igaza van: ahhoz, hogy jó fordítás jöjjön létre, nem elég sem a nyelvtudás, sem a szakmai felkészültség (ezen az alapon — jegyzi meg ironikusan — mindenki, aki felsőfokú portugál & nyelvvizsgával és megfelelő mennyiségű fordítói tapasztalattal rendelkezik, bátran nekiláthatna Pessoa-t fordítani). Tetszik, hogy egyértelműen leszögezi: a művek (amennyiben művek) a létről szólnak és az a valami, amittől a fordítás minősége függ, nem más, mint az olvasónak — értelmezőnek, fordítónak — a létre nyitottsága, a léttapasztalása. Egyébként az is tetszik, hogy nem beszél részletesen a létről, nem definiálja. Részben azért, mert Fejér Ádám írásai, amelyekhez kapcsolja gondolatmenetét, a lét szó használatára amúgy is sok fogódzót kínálnak, részben pedig, mert ahogyan írja, nincs szükség arra, hogy a szerző minden egyes terminust pontosan meghatározzon: "elég, ha kulcsterminusai — amolyan cross-reference-ként, egymást meghatározó keresztutalásokként — egymást "definiálják". Megjegyzem, hogy Albert Sándor írásában a "lét" terminus értelmét a Heideggerre utalás is egyértelműsíti, és ha valaki ezután sem tudja, milyen értelemben beszélnek Fejér Ádám és Albert Sándor a létről, akkor ez azt jelenti, hogy az illető készülékében van baj.

Kitűnőnek tartom a szerzőnek azt a vállalkozását is, hogy úgymond rehabilitálja a kultúrtörténet terminus előtt Fejér Ádám által használt ontikus jelzőt, amely a létről tudni nem akaró, a létfeljítés állapotát fenntartani igyekvő kutatókban szinte felháborodást vált ki. E kutatók legfeljebb az ontologikus, az az a létről nem gondoskodó, hanem csak beszélő gondolkodást hajlandók elismerni.

Tulajdonképpen csak egy mozzanat van ebben az írásban, amely kétséget ébreszt bennem. Valami oknál fogva Albert Sándor nem tesz különbséget a meggyőződés és a megszállottság között, vagyis pontosabban úgy beszél Fejér Ádám írásairól, mintha nem tudna arról, hogy meggyőződés igenis létezik. Pedig amikor kijelenti, hogy Pessoa művei a létről szólnak, és hogy ezeket csak az fordíthatja, sőt olvashatja, aki maga is létre nyitottsággal, léttapasztalattal rendelkezik, akkor az nem Albert Sándor megszállottságáról, hanem meggyőződéséről tanúskodik. Egyszerűen azért, mert mondanivalója megfelel az igazságnak. Megszállottságról viszont akkor beszélhetünk, amikor valaki helyes tapasztalat ellenére hamis dolgokat hirdet. El kell ismerni, első látásra a meggyőződés és a megszállottság között mintha lenne valami közös: mindkét esetben az ellentétes vélemény kizárásáról lehet beszélni (nem hiszem például, hogy Albert Sándor maga lehetségesnek tartaná: Pessoa versei nem a létről, hanem mondjuk az öltözködés titkairól, a szexről vagy netán a létért való küzdelemről szólnak). A különbség azért mégis óriási. A meggyőződés kizárja a hamis véleményeket, a megszállottság éppen fordítva: az igazat zárja ki. A megszállott ember éppen ezért nem tűri a vitát, hiszen fél, hogy közben esetleg kiderül az igazság. Általában nem vitatkozik, vagy nem úgy vitatkozik, ahogy kellene: nem érvel, hanem megfélemlíti az ellenfelet. A meggyőződésétől vezetett ember ezzel szemben vitatkozik, magyaráz, bizonyít, rámutat az ellenfél hibáira, és ezt azért teszi, mert tudja: neki van igaza. És azt is tudja, hogy az

igazságra, amelyről meg van győződve, szüksége van az ellenfélnek is, még akkor is, ha az nem tud róla. Itt szeretnék még néhány szót mondani a címről. Remélem, Albert Sándor csak túlzott szerénységből, önironikusan nevezi "nagyon szubjektívnek" olyan szellemi minőséggel kapcsolatos gondolatait, mint a fordítás, a lét, a léttapasztalás és az ontikus kultúrtörténet. Hiszen ha e gondolatok igazak, akkor már nem szubjektívek, nem esetlegesek, ami persze nem azt jelenti, hogy objektívek, megfoghatóak, tárgyasíthatóak. Gondolataink igazsága nem szubjektív és nem objektív, hiszen maga az igazság túlmutat a szubjektum-objektum ellentétpáron, mert *személyes*, mert nem tény, hanem a lét igazsága.



B166295

Nyomdai kivitelezés: SZOTE Nyomda

